ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 38

MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY

ÉTUDES BIBLIQUES OFFERTES A L'OCCASION DE SON 60e ANNIVERSAIRE

Edités par Pierre Casetti,
Othmar Keel et Adrian Schenker

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1981

Frontispice dessiné par ANNA KEEL le 2 mars 1981

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Mélanges Dominique Barthélemy: études bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire / éd. par Pierre Casetti ... – Fribourg, Suisse: Editions Universitaires; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1981.

(Orbis Biblicus et orientalis; 38)
ISBN 2-8271-0197-1 (Editions Universitaires)
ISBN 3-525-53346-2 (Vandenhoeck und Ruprecht)

NE: Casetti, Pierre [Hrsg.]; Barthélemy, Dominique: Festschrift; GT

Publié avec l'aide du Conseil de l'Université de Fribourg

Imprimerie Saint-Paul Fribourg Suisse

forçat de la plume
du crayon
habilité dynamique sur
quilibre
rire n'est pas toujours

AK

DOMINIQUE BARTHELEMY ZUM 60. GEBURTSTAG

Dominique BARTHELEMY, der am 16. Mai 1921 geboren wurde, stammt aus Le Pallet, dem Heimatort Abälards. 1939 in den Dominikanerorden eingetreten, begann er 1940 im Studium dieses Ordens in Le Saulchoir, Etiolles (France), sein Philosophie- und Theologiestudium, das 1948 abgeschlossen war. Der der Gründung des Staates Israel vorausgehende Krieg hinderte ihn, noch im selben Jahr als Dozent an die Ecole biblique in Jerusalem zu gehen. So widmete er das Jahr 1948-1949 der Erlernung orientalischer Sprachen. Von 1949-1953 lehrte er an der Ecole biblique. In diesen Jahren begannen auch seine Forschungsarbeiten am Text des Alten Testamentes. Den unmittelbaren Anlass hatten die damals jüngst gemachten Handschriftenfunde am Toten Meer und in der Wüste Juda gegeben. Niederschlag dieser Arbeit sind seine Aufsätze und Rezensionen in der Revue Biblique 1950-1953 (neuabgedruckt in dem Sammelband : Dominique BARTHELEMY, O.P., Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament, OBO 21, Fribourg-Göttingen 1978, S.1-53) und die Herausgabe des 1. Bandes der massgeblichen Veröffentlichung der Qumran-Texte : D.BARTHELEMY, J.T.MILIK (with Contributions by R. de VAUX, G.M.CROWFOOT, H.J.PLENDERLAITH, G.L.HARDING), Qumran Cave I (Discoveries in the Judean Desert I), Oxford 1955.

ach einer durch Krankheit verursachten längeren Unterbrechung ahm BARTHELEMY die Forschung an den Fragmenten des griechischen Dodekaprophetons wieder auf, die 1952 in der Wüste Juda funden worden waren, und die BARTHELEMY in dem Artikel : Recouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante, : RB 60 (1953) 18-29 bereits in ihrer grossen Bedeutung für

die Geschichte des griechischen Bibeltextes erkannt hatte. Aus dieser Untersuchung wuchs das grosse Werk : Les devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton trouvés dans le désert de Juda, précédée d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réaliséees au premier siècle de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien (Supplements to Vetus Testamentum, X) (Leiden 1963). Der Ertrag dieser Arbeit war eine neue Sicht der Textgeschichte der Septuaginta und der späteren griechischen Uebersetzungen der Heiligen Schrift (AQUILA, SYMMACHUS, THEODOTION, QUINTA, SEXTA). Neben diesem Hauptwerk erschien eine ganze Reihe von flankierenden Aufsätzen aus seiner Feder zu Problemen aus dem Umkreis der griechischen Bibel : Entstehung der Septuaginta, PHILOs Bibeltext, ORIGENES' Hexapla, EUSEBIUS' von Caesarea Exegese. Diese Aufsätze sind in Festschriften und Sammelbänden zerstreut; jetzt finden sie sich gruppiert in den oben erwähnten Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament. Sie verteilen sich auf die Jahre 1960-1974.

Diese Erforschung des griechischen Alten Testamentes geschah immer im Hinblick auf die Textkritik der hebräischen Bibel. Zeugnis davon ist der Vortrag vor dem Alttestamentler-Kongress in Bonn 1962 : Les Tiqquné Sopherim et la critique textuelle de l'Ancien Testament, in : Congress Volume Bonn 1962 (Supplements to Vetus Testamentum, IX) (Leiden 1963) 285-304. Der Textkritik und Textgeschichte des hebräischen Alten Testaments galt BARTHELEMYs Leidenschaft in allen seinen Arbeiten zu einem tieferen Verständnis der griechischen Bibel.

Die Devanciers d'Aquila hatten die Notwendigkeit gezeigt, die Septuaginta sozusagen stereophonisch zu hören, d.h. die verschiedenen, durch die Erstübersetzung und die späteren Rezensionen zustande gekommenen Textgestalten auseinanderzuhalten. Da insbesondere die einflussreiche Hexapla des ORIGENES zu einem eklektischen Septuagintatext geführt hatte , in den auch Elemente aus den hexaplarischen Uebersetzungen (AQUILA, SYMMACHUS,

THEODOTION, QUINTA, SEXTA) eingeflossen waren, drängte sich als wichtiger weiterer Schritt eine kritische Ausgabe der Hexapla auf, soweit sie noch erhalten sind. BARTHELEMY ergriff dieses monumentale Werk an seinem wohl schwierigsten Zipfel, am Psalter. Er sammelte alle hexaplarischen Psalmenfragmente direkt aus der handschriftlichen Ueberlieferung der Kirchenväter und der Psalmen-Catenen. Dazu legte er eine ausgedehnte Sammlung von Mikrofilmen der Psalmenkommentare und -Catenen an, die hexaplarisches Gut erwarten liessen. Wer die Fülle und Komplexität dieses Materials kennt, wird die Summe an Arbeit ahnen, die eine Kollationierung und Ordnung des Handschriften- und Ueberlieferungsgeflechtes, namentlich der Psalmencatenen, erheischt.

Diese Forschungsarbeit hat BARTHELEMY nicht selber für Veröffentlichungen verwendet. Dafür aber hat er alle seine Kollationen und Entdeckungen sowie die gesammelten Mikrofilme und Bücher zu uneingeschränktem Gebrauch all jenen überlassen, die sie für ihre Studien benutzen wollten. Einer der Herausgeber dieser Festschrift, A. SCHENKER, hat selber über Jahre diese Fülle an bereitgestellter Forscher- und Sammlertätigkeit für seine Arbeiten benützen können, und er möchte an dieser Stelle diese grosszügige und neidlose Förderung von Schülern und Kollegen dankend hervorheben. Von diesem Angebot und dieser Möglichkeit haben denn auch manche ausgiebigen Gebrauch gemacht, und eine stattliche Reihe von Dissertationen und Veröffentlichungen zu Problemen der Hexapla und der Septuaginta wurden dadurch möglich. Es sei uns gestattet, sie hier nicht einzeln anzuführen, denn wir würden Gefahr laufen, vieles zu übersehen, zu dem BARTHELEMY aktiv und mit konkreter Förderung seinen Teil beigetragen hat. Er pflegt seit vielen Jahren nach allen Seiten hin Auskünfte, Informationen und Ergebnisse mitzuteilen, die den Arbeiten anderer zugute kommen. Statt einer Bibliographie von unter seiner Leitung oder mit seiner Hilfe realisierter Publikationen genügt hier der Hinweis auf die Tatsache, dass heute kaum eine Studie auf dem Gebiete der Septuaginta-, der Hexapla- oder der Psalmencatenen-Forschung erscheint, die BARTHELEMY nicht verpflichtet wäre. Oft ist der

Anerkennung seines fördernden und anregenden Einflusses auch ausdrücklich Erwähnung getan.

Diese Forschungsrichtung wich im Jahr 1969 einer spezifisch textkritischen Arbeit an der hebräischen Heiligen Schrift. Anlass dazu war die Gründung eines textkritischen Arbeitskreises des Weltbundes der Bibelgesellschaften, unter dem Vorsitz des Leiters der Uebersetzungsabteilung innerhalb des Weltbundes, Dr. E.NIDA. Dieser Arbeitskreis traf sich zum ersten Mal 1969 in Arnoldshain und zu neun weiteren einmonatigen Sessionen zwischen 1970 und 1979. Zu diesem Kreis gehörten neben BARTHELEMY und NIDA folgende Mitglieder : A.R.HULST (Utrecht), N.LOHFINK (Frankfurt), W.D.McHARDY (Oxford), H.P.RUEGER (Tübingen), J.A.SANDERS (Claremont, Calif.) und als Sekretäre und Assistenten P.CASETTI, C.LOCHER, A.SCHENKER, J.A.THOMPSON, A.VAN DER KOOIJ. Aufgabe des Arbeitskreises war es, 5000 textkritische Probleme des hebräischen Alten Testaments zu bearbeiten, um Bibelübersetzern eine seriöse Hilfe für diese Schwierigkeiten anzubieten und auf diese Weise einem leichtfertigen Umgang mit Textkritik, wie er heute in vielen der gängigen Bibelübersetzungen anzutreffen ist, vorzubeugen.

Seit 1969 gilt die Hauptaufmerksamkeit BARTHELEMYs diesem grossangelegten Projekt. Nachdem die vorläufigen Berichte von 1973-1980 in 5 Bänden erschienen sind, ist die Abfassung der detaillierten Ergebnisse D.BARTHELEMY anvertraut worden.

Um dieser gewaltigen Aufgabe gerecht zu werden, hat BARTHELEMY neue Forschungsbereiche bearbeitet : die Geschichte der hebräischen Sprachwissenschaft mit den beiden Zweigen der Lexikographie und Grammatik seit ihren Ursprüngen im arabisch sprachigen Judentum, das weite Feld der massoretischen Studien und schliesslich die Geschichte der Literalexegese in der karäischen und rabbanitischen Tradition in arabischer und hebräischer Sprache. Ferner ist er der Geschichte der neuzeitlichen, textkritischen Methode seit ihren Anfängen bei den Humanisten durch die

Jahrhunderte bis heute im einzelnen nachgegangen.

Erste Frucht dieser Arbeit BARTHELEMYs ist eine genauere Bestimmung der spezifischen Aufgabe der Textkritik in Abgrenzung zur Geschichte der Exegese und zur Literarkritik. Aus dieser Bemühung entstanden Aufsätze zur Textgeschichte des Alten Testaments und zur Entstehung des alttestamentlichen Kanons, die in den oben genannten Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament die beiden letzten Nummern (22 und 23) darstellen : Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament, und : Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque.

Die auf fünf Bände geplante Ausgabe der ausführlichen Ergebnisse des Arbeitskreises sollen in den nächsten Jahren von D.BARTHELEMY redigiert werden. Sie werden die ausserordentlich vielfältigen Forschungen auf ganz verschiedenen Feldern der textkritischen Aufgabe dienstbar machen und von ihr ihre Einheit empfangen.

So markiert diese Festschrift zu BARTHELEMYs 60. Geburtstag nicht den Abschluss einer wissenschaftlichen Arbeit, sondern sie ist ein blosser Kilometerstein an einer Strasse, die, so hoffen wir es alle und wünschen es D.BARTHELEMY, noch sehr weit führt, bis sie schliesslich das ihr gesteckte Ziel erreicht.

Angesichts des dichten weitverzweigten und noch unablässig wachsenden wissenschaftlichen Werks BARTHELEMYs möchte man annehmen, dieses hätte seine ganze Kraft verzehrt. Doch dem war und ist nicht so. 1957 wurde D.BARTHELEMY Nachfolger von M.A.van den Oudenrijn Professor für alttestamentliche Exegese in Freiburg i.Ue. Seine grosse Erscheinung und ruhige Souveränität haben ihm unter den Studenten bald den Spitznamen "Dieu le Tout-Puissant" eingetragen. Wer sich jedoch durch die vornehme Diskretion, der alles Sich-Anbiedern mit den Studenten fernlag, nicht abschrecken liess, durfte zu seiner Freude bald entdecken, dass er bei BARTHELEMY viel mehr Interesse, Unterstützung und selbstverständliche

Bereitschaft fand, für die Studenten Zeit zu "opfern", als das bei manchen Professoren der Fall war, die sich sehr leutselig gaben.

Die strenge Welt der Textkritik blieb bei seinen Lehrveranstaltungen, die er bis zum Abschluss der Studienreform 1964-1968 - oft zum Vergnügen der Studenten - lateinisch halten musste, auf Spezialvorlesungen und Seminare oder auf Gastvorlesungen beschränkt, wie etwa diejenigen, die er als Greenfield Lecturer on the Septuagint von 1965-1967 an der Universität von Oxford hielt.

Die für alle Studenten obligatorischen Hauptvorlesungen widmete er ganz einer stark von persönlichem Suchen getragenen Bibeltheologie, die immer wieder um zentrale Themen des Glaubens kreiste und kreist, wie: der EINE Gott, der Messias als Mittler zwischen Gott und Mensch und der Mensch zwischen den Forderungen des Umgangs mit Gott (Heiligkeit, Bund) und dem Verlangen nach Befreiung und Freiheit. Eine Reihe dieser Gedankengänge hat er in dem Buch "Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique" (Paris 1964, ^{2}1973) veröffentlicht, das ins Englische, ins Deutsche, ins Italienische, ins Spanische und ins Katalanische übersetzt worden ist.

Das geistliche Anliegen des Biblikers hat er auch in zahlreichen öffentlichen Vorträgen am Radio, vor grossen und kleinen Gruppen, in Predigten und Meditationen wahrgenommen, so in der täglichen Eucharistiefeier einer von ihm seit vielen Jahren betreuten Laienschwesterngemeinschaft und in anderen regelmässig wahrgenommenen seelsorglichen Tätigkeiten.

Der darin zutage tretende, biblische Sinn für Gemeinschaft hat auch sein in den 24 Jahren seiner Anwesenheit in Freiburg nie erlahmendes Engagement für Struktur und Politik der Fakultät bestimmt. 1964/65 war er Dekan und von 1964-1968 war er die treibende Kraft der Studienreform, welche die neuscholastische Fakultät der ersten Jahrhunderthälfte, die ganz auf die Systematik

fixiert war, in eine nachkonziliäre Fakultät verwandelte, in der die Bibelwissenschaft einen angemessenen Platz einnimmt. Seiner menschenfreundlichen Taktik, die Gegner nicht zu bekämpfen und zu eliminieren, sondern von Anfang an in die Arbeit zu integrieren und sie zu überzeugen, war dank der vernünftig gewählten Ziele, der Klarheit und stringenten Logik seiner Gedanken und seiner nie erlahmenden Geduld und immer wachen Präsenz fast stets Erfolg beschieden.

Den im Rahmen der Fakultät neu gewonnenen Platz der Bibelwissenschaften konsolidierte BARTHELEMY durch die am 23. Oktober 1970 erfolgte Gründung des Biblischen Instituts. Diese hat er in einer für ihn typischen Weise nicht dazu benützt, gleichzeitig "Präsident auf Lebenszeit" zu werden, sondern BARTHELEMY hat ein Institut konzipiert, dessen Direktorium alle Dozenten der Bibelwissenschaft ohne Rücksicht auf ihren Rang bilden. Dieses Direktorium fällt seine Entscheidungen durch Mehrheitsbeschluss. Die laufenden Geschäfte erledigt ein alle zwei Jahre zu wählender Curator. Es war der Wille und die Absicht BARTHELEMYs, sein Institut nicht zu einem Instrument zur Durchsetzung seiner eigenen exegetischen und theologischen Optionen zu machen, sondern ein Gemeinschaftsunternehmen zu starten. Der Schreibende, der 1970 als neu ernannter Assistenzprofessor dem Direktorium angehörte und dessen ikonographische Interessen und exegetischer Stil den Optionen BARTHELEMYs eigentlich fernstanden, hat diese so seltene,selbstlose,nicht nur theoretische sondern praktische Offenheit ganz besonders schätzen gelernt. Der integrativen Kraft und dem Ideenreichtum BARTHELEMYs ist es auch weitgehend zu verdanken, wenn administrative und wissenschaftliche Zusammenkünfte der Dozenten und Assistenten des Biblischen Instituts, die seit seiner Gründung vor zehn Jahren während des Semesters alle vierzehn Tage stattfinden, bis heute ein Vergnügen sind. Von seiner souveränen, fast spielerischen Freiheit zeugt seine Idee, die wissenschaftlichen Debatten dieser Zusammenkünfte alle zwei Jahre einmal durch ein Kasperletheater zu ersetzen, bei dem sich die Institutsmitglieder in den wilden Aktionen mehr oder weniger biblischer Gestalten auf vergnügliche Art den Spiegel vorhalten.

Ueber den Kreis des Instituts und der Fakultät hinaus wirkend hatte BARTHELEMY während zwei Amtsperioden von 1971-1979 den Posten eines Vizerektors inne. Als solcher vertrat er das Rektorat in den verschiedenen Gremien, die sich mit Planung und Ausführung der Ergänzungsbauten für die Geisteswissenschaften befassten. Mit dem Taschenrechner bewaffnet, operierte er stets mit genauen Daten und achtete streng darauf, dass nicht Prestigedenken und Aesthetizismus, sondern Einfachheit undFunktionalität den Ausschlag gaben. Vehement wehrte er sich gegen vollklimatisierte Räume und setzte sich vor der Oelkrise für möglichst viel Sonnenlicht und -wärme und frische Luft ein. So wenig ihn der exorbitante Preis eines bedeutenden,längst vergriffenen textkritischen Werkes abschreckt, so sehr gibt er den billigsten Gestellen den Vorrang, um sie darauf zu plazieren. Dieser Haltung des Gefeierten versucht auch die vorliegende Festschrift mit ihrer bescheidenen Ausstattung gerecht zu werden.

Wenn BARTHELEMY auch kein Freund vielen Reisens ist und in unserer sehr mobilen Zeit mit seinen unglaublich langen Präsenzzeiten in seinem Arbeitszimmer eher ein bisschen an einen Säulensteher erinnert, hat er dem Einsitz in die Päpstliche Bibelkommission (seit 1974) oder der Mitarbeit an der Traduction Oecuménique de la Bible (Ijob) zuliebe seine Reiseunlust doch immer wieder überwunden.

Möge der Segen, der ihn bis heute so sichtlich begleitet, und (fast) alles, was er begonnen hat, gelingen liess (vgl. Gen 39,3) auch weiterhin auf ihm ruhen.

Um dieser Festschrift thematische eine gewisse Geschlossenheit zu geben, haben wir zur Mitarbeit eine Anzahl Kollegen BARHELEMYs aus aller Welt eingeladen, die wie er hauptsächlich im Bereich der Textgeschichte arbeiten, vor allem natürlich jene, die mit ihm zusammen die Last und Hitze des textkritischen Projekts der United Bible Societies getragen haben, bzw. immer noch tragen. Zu diesem weiträumigen Kreis gesellte sich vollständig

die kleine Schar der Dozenten des Biblischen Instituts, die die stringente Welt der Textkritik durch ein paar Blüten aus dem grösseren Garten der Bibelexegese und -theologie etwas aufzuheitern versucht hat. Die langjährige Mitarbeiterin BARTHELEMYs, lic. theol. Bernadette Schacher, hat, um das nicht schon sehr umfangreiche Manuskript noch zu vergrössern, das Schreiben der Offsetvorlagen als ihren Beitrag verstanden.

Othmar Keel
Adrian Schenker

INHALTSVERZEICHNIS

SEBASTIAN BROCK

GENESIS 22 IN SYRIAC TRADITION

The 'Trial of Abraham' (as the Peshitta entitles Genesis 22) undoubtedly represents one of the most powerful passages in the whole of religious literature. The utter starkness of its narrative was briliantly high-lighted by Erich AUERBACH in his Mimesis[1], where he contrasted the literary technique of the Elohist with that of HOMER in the recognition scene of Odyssey Book 19. Nothing is explicit, and so every detail of the text invites elucidation and interpretation. How Jewish and Christian interpreters have met this challenge has been well described in such works as Shalom SPIEGEL's The Last Trial[2] and David LERCH's Isaaks Opferung christlich gedeutet[3].

In the present paper I wish to explore one particular tradition which has not yet received much attention from modern scholars, that of Syriac-speaking Christianity[4]. The particular interest of this tradition lies in the fact that it has, during its early centuries especially, many links with Jewish traditions which have otherwise left little or no trace in Greek and Latin writing of the period[5]. The subject of Abraham's 'Trial' is, however, too large to allow for anything more than a general survey of the territory, and my aim has consequently been to concentrate on the main topics of interest to the Syriac exegetes, and to set these against the background of trends in interpretation among contemporary Jews and Greek-speaking Christians.

The Peshitta

At the outset[6] it is important to draw attention to certain features of the Peshitta translation of Genesis 22 which will have a bearing on subsequent interpretation :

(1) The Syriac manuscript tradition prefaces the chapter with the heading nesyoneh d-Abraham, 'the trial, or temptation, of Abraham'[7].

(2) In contrast to the Septuagint, which renders yḥydk (as ὁ ἀγαπητός σου, the Peshitta employs the cognate yḥydk (as TN, TO; cp α' μονογενής). Syriac writers, however, often combine both translations (so already EPHREM, Carmina Nisibena 63.1-2).

(3) Moriah of verse 2 is represented by 'Amorites', in contrast to all other versions (e.g. LXX ὑψηλήν, TN 'mount Moriah', TO '(land of) worship', Vulgate visionis (=SYMMACHUS)). This rendering is also found in the Peshitta (and LXX) of 2 Chron. 3:1.

(4) Isaac is called ṭalya in verses 5 and 12 (so TN margin), which implies a younger age than either ʿulayma or rabya of the remaining Targumim.

(5) The animal to be provided is a 'lamb' (ʾemra) in verses 7-8, but a 'ram' (dekra) in verse 13.

(6) The verb used for Abraham's binding of Isaac in verse 9 is pkar, as opposed to ʿqad of both Hebrew and the Targumim.

(7) In verses 11 and 15, where the Hebrew changes from ʾelohim to yhwh, Peshitta retains ʾallaha (in verse 11, however, 8/5b1 reads marya).

(8) yadaʿti of verse 12 is represented by ʾwdʿt, which was no doubt originally intended as ʾawdʿet, 'I have made known' (as Jubilees etc.); Syriac exegetes, however, normally read this as ʾawdaʿt, 'you have made known' (see further below).

(9) In verse 13 we have dekra ḥad (representing ʾḥd, as LXX, TN, TO(mss); MT ʾḥr) ʾaḥid b-sawkta b-qarnateh, 'a ram held on/in a branch by its horns'; instead of Peshitta's b-sawkta many Syriac writers evidently knew a reading b-ʾilana, 'on a tree' (so Targumim).

The Main Sources

The earliest exposition of Genesis 22 which runs to any detail is EPHREM's Commentary on Genesis[8]; topics for special comment arise from verses 3,5,8,12 and 13. In his other writings EPHREM touches on episodes from this chapter a number of times, notably in the Commentary on the Diatessaron.

Of uncertain date, but probably from the late fourth or early fifth century, is an acephalous homily 'On Abraham' in artistic prose[9]. The work follows the biblical narrative from verse 3 to verse 15 (with many embellishments); special attention is paid to verses 3,5,6,7,9,10,11 and 15.

Again of uncertain date, but perhaps of the fifth or sixth century, is a liturgical dialogue poem, or sughitha, with Sarah, Abraham, God and Isaac as the speakers[10].

The prolific Syrian Orthodox poet JACOB OF SERUGH (died 521) is said to have composed two verse homilies which are specifically concerned with Genesis 22; one is entitled 'On Abraham and his types'[11], the other 'On Abraham and Isaac'[12]. (JACOB's elder contemporary, the East Syrian poet NARSAI, has not left any poem on the subject; see addendum).

The Cave of Treasures, a Christianized retelling of biblical history belonging in its present form perhaps to the sixth or seventh century, contains a section on Genesis 22[13].

The biblical commentaries of the Islamic period serve as repositories for whatever traditions happened to be known to their compilers. The main East Syrian commentators are : the anonymous author of the commentary published from Mingana syr.553[14], THEODORE BAR KONI[15], ISHO'BARNUN[16] and ISHO'DAD OF MERV[17], all of the eighth and ninth centuries; their West Syrian counterparts are JACOB OF EDESSA (as quoted in the Catena Severi[18]) (died 708), DIONYSIUS BAR ṢALIBI (died 1171)[19], and BARHEBRAEUS (died 1286)[20].

*

It will be most convenient to consider the chapter verse by verse, since more general topics, such as the setting and purpose of the 'testing', and the place and time, will automatically come up in the discussion of verses 1-2.

VERSE 1

Setting and Purpose

An important clue to the purpose of the whole episode was provided for Syriac exegetes by the Peshitta's rendering of V.12 yd‘ty by ʾwd‘t, 'I/you have made known'[21].

From very early on in the history of exegesis of Genesis 22 attempts were made to obviate the implication of the Hebrew text here that God needed to find out something. The author of Jubilees (17:16) went even further by making Mastema the instigator of the whole affair, after the model of Job 1; corresponding to verse 12 Jubilees 18:11-12 provides '"...now I have made known that you fear the Lord..." And the prince of the Mastema was put to shame'.

Subsequent Jewish tradition retained elements of this interpretation of verse 12[22], but usually dropped reference to Mastema/ Satan : instead it is to the angels that God is demonstrating that he has not chosen Abraham wilfully, out of favouritism. Exactly the same interpretation is found in several of the Syriac exegetes[23], although they would all appear to have taken :he ambiguous ʾwd‘t of the Peshitta as ʾawda‘t, 'you have made nown'[24].

ıe quality in Abraham which God wished to indicate to the angec beings is variously specified, but most frequently it is his ve (so, characteristically, EPHREM[25]) or his faith[26]. EPHREM ç ꞉s on to associate Abraham's love with John 3:16, 'God so loved

the world', thus making the episode a foreshadowing of the death of God's own Son. This typological interpretation is picked up especially by JS and later commentators such as IM.

But all this takes place not solely for the benefit of later later generations, to serve as a type by which to recognize the antitype : it provides the means for revealing the new covenant to Abraham himself[27]. EPHREM already links John 8:56 ('Abraham saw my day and rejoiced') with Genesis 22[28], and so emphasizes Abraham's joy in carrying out God's command[29].

Isaac's Age

In the biblical narrative Genesis 22 is only very loosely connected with the preceding and succeding chapters; since Genesis 22 itself gives no direct indications of the respective ages of Abraham and Isaac, this left the door open to deductions and speculations about the not insignificant matter of Isaac's age at the Aqedah.

The data upon which ancient exegetes based their deductions were basically fourfold : (1) Sarah was 90 at the annunciation of Isaac's birth (17:17) and Abraham 100 when he was born (21:4-5); (2) Abraham dwelt 'many days' in the land of the Philistines between Isaac's birth and the Aqedah; (3) Isaac is described as a naʿar (Peshitta ṭalya, 'young boy') in Genesis 22; (4) Sarah died at the age of 127 (23:1).

The age most frequently accorded to Isaac in Rabbinic literature is 37, which is clearly based on Gen.23:1; it is a view promoted by aggadic accounts of Sarah's death being caused by Satan's misinforming her about the outcome of the Aqedah[30]. Syriac tradition, however, which knows nothing of these particular aggadic developments, consistently makes Isaac considerably younger[31], although there is no agreement on the precise age, the following opinions being found :

(1) Isaac was a baby : this seems to be implied by EPHREM, *H. de Ecclesia* 24.4, which states that Abraham was 100 at the time of his *agon*[32].

(2) Isaac was a young child : this is the inference of AH, where it is a cause for wonder that he can carry the wood and ask searching questions. This view is probably also reflected in a tradition found most fully in BH, but known to AC, IM (who rejects it) and DS; BH says that Abraham 'did not make manifest that he was about to sacrifice him, but proceeded as though saying : "Thus they bind the lamb, and thus they lay it upon the wood, and thus they take the knife" - just as though he were play-acting with him'[33].

(3) Specific figures are found in AC and DS (8), CT (13) and IM (16). How these figures were arrived at is not very clear; only 13 is paralleled in Jewish sources (IBN EZRA), though it is conceivable that 16 might be a corruption of 26 (found, for example, in *Ber.R.* 56.8)[34].

VERSE 2

Place and Time

It has already been noted that the Peshitta rendered *ʾereṣ ha-moriyyah* by 'the land of the Amorites', in sharp contrast to the Targum tradition where an explicit identification with the site of the Temple is made either in this verse or in verse 14. The identity of the site was evidently of much less concern to Syriac than it was to Jewish scholars, for both EPHREM and AH re totally silent on the subject, while other writers do not ake much of it. APHRAHAT, however, does identify it with the te of Araunah's threshing floor and the future Temple, whereon he speaks of the future destruction of Jerusalem[35]. The Cave Treasures, which makes the same identification as APHRAHAT, s that it was also the site of the crucifixion, the centre of

the earth, the grave of Adam, and the altar of Melkizedek. Among other writers it is primarily with Golgotha that the mountain is identified[36], though some of the later commentators also add 'Sion'[37].

The question of time[38] is of even less concern to the Syriac exegetes. Jewish tradition was divided between a Nisan and Tishri dating, with the autumnal new year becoming the predominant liturgical focus. In Syriac sources, however, there appear to be no specific dates given[39], and a Nisan dating is only by implication, out of purely typological considerations[40].

VERSE 3

The abruptness of the biblical narrative elicted two main responses from both Jewish and Christian interpreters in antiquity. The very absence of any verbal reply by Abraham to God's seemingly outrageous command invited speculations about what he might have said. Likewise the absence of any mention of Sarah led people to enquire how and why Abraham took Isaac off without his mother's knowledge. Both points gave rise to a considerable display of ethopoiia and other rhetorical skills in the homiletic literature.

What Abraham might have said

In Jewish tradition it is primarily in connection with verse 14 that Abraham's hypothetical replies are introduced, and there it is Abraham himself who puts the point to God : '... the moment you said to me "Take your beloved one", I could have retorted "Yesterday you said to me 'For it is through Isaac that offspring shall be continued for you', yet now you say to me 'Take now...' ". but heaven forbid, I did not act in that way...'. (Abraham then goes on to make his request for any of Isaac's future descendents in distress)[41].

Among Christian homilists, however, Abraham's hypothetical replies (sometimes developed at length) to God's command are not put into Abraham's own mouth at this subsequent point, but are given by the homilist himself in direct connection with verse 2-3. Among Syriac writers such speeches are found in both AH 17-20 and JS 64-5[42].

Sarah

That EPHREM should have devoted a not inconsiderable portion of his commentary on the chapter to Sarah is not surprising, given the tenderness of his feeling for, and understanding of, women in general. Abraham did not tell her, he says, because he had not been told to do so; if he had told her, he adds, Sarah would have been begging him to allow her to share in the offering. The first element of this is also found in AH, while a very different reason - the weakness of the female sex - is given by JS and IM[43] for Abraham's not telling her. EPHREM's characteristically generous interpretation indeed stands out in isolation among Syriac authors, while in the Greek tradition it is matched only by ROMANOS' dramatic kontakion on Abraham and Isaac[44].

In strong contrast to EPHREM's positive treatment of Sarah is the dialogue between Abraham and Sarah in the anonymous Sughitha, the only Syriac source to put words into Sarah's mouth. There she questions Abraham suspiciously, and makes him swear that no harm will come to her son. Abraham appeases her by assuring her that God himself stands as a pledge[45] for Isaac's safe return.

Later writers show little interest in Sarah's role, although IM states that 'according to some' Sarah knew of the outcome, but does not specify further[46].

(For the two young men, see below on verse 5).

VERSE 4

The interest of the Syriac commentators here centres around two particular elements : the significance of 'the third day', and how Abraham was able to recognise the site.

The Third Day

Two basically different interpretations are to found. EPHREM[47], AH and JS all emphasize that the three day's journey was to ensure that Abraham's response was not just a matter of momentary impulse. A very similar opinion is accredited to R.AKIBA in Ber. R.55.6[48].

The other explanation is essentially typological : the three days represent the three days Christ spent in the tomb (JS specifies that Isaac was effectively dead for his father from the moment that the order was given[49]). Other writers saw the third day as a symbol of the resurrection[50], and in this connection it is interesting to note that the collection of scriptural references to 'the third day' adduced in Ber.R.56.1 is largely concerned with the theme of life-giving. One further variant on this typological interpretation is to be found in IM : the three days represent the fourth, fifth and sixth days of the week of the Passion.

The Recognition of the Site

This was a question asked by IS and the late East Syrian commentators IN and IM. They offer basically two different explanations : (1) God told Abraham in a revelation or in spirit[51]; and (2) Abraham saw a column of light (or, a cross as a column of light). The second view finds a parallel in Jewish sources, which sometimes speak of a 'column of fire' or 'a column of cloud'[52].

VERSE 5

Attention is given to two particular points, the two young men, and the significance of Abraham's words to them, 'We will return to you'.

The Two Young Men

In Jewish midrashic tradition the fact that the two young men could not see the 'column of cloud' is given as the reason why they were to remain behind, 'since they are to be compared to the donkey'. A more down to earth factor is mentioned by some Syriac writers : Abraham was afraid they might try to rescue Isaac from his hands if they saw what was happening[53].

Whereas Jewish writers sometimes identified the two young men as Ishmael and Eliezer, Syriac Christian tradition preferred to see them as types of New Testament persons. Among the Syriac sources we thus find that they are taken to represent typologically (1) the high priest's servants (AH 32), or (2) the ignorant Jews (JE), or (3) the two thieves crucified with Christ (Sugh. TK IM and BH). None of these identifications would appear to be particularly suitable[54]. Later Greek tradition links them with Israel and Judah.

Abraham's Prophecy

braham's words 'we will return..' drew the commentators' attenion to an important point : was Abraham aware of the outcome, nd was this a conscious prophecy ? The answer given by Syriac iters to both questions was no[55], while EPHREM adds that it s solely by faith that Abraham knew 'that after Isaac was kild he would immediately rise again and come down with him'[56].

T anonymous prose homily further notes that it was only Abr am's unwitting prophecy which allayed the suspicions of the tv young men[57].

VERSE 6

The chief interest for Christian exegetes here was typological : the wood laden on Isaac was of course seen as prefiguring the cross on the shoulders of Jesus[58]. It is remarkable that Ber. R.56.3 and Pes.R.31.2 also compared Isaac to 'one who carries his cross upon his shoulder'.

VERSE 7-8

Isaac's Question and Abraham's Reply

For Jewish tradition it was of particular importance that Isaac should realize what was about to take place and that he should thus be a willing victim. JOSEPHUS (Ant.1.228-31) and LAB 32.2 already have Abraham openly tell Isaac at this point that he is to be the victim. Such an interpretation was indeed sometimes seen as being implicit in the Hebrew text itself, with ᵓbᵉni taken, not as a vocative, but in apposition to ha-śeh[59].

Since the sacrificial aspects of the Aqedah were of less concern to Syriac writers Isaac's awareness was not to them of such significance. A notable exception, however, is to be found in JACOB OF SERUGH, though for him it is not Abraham who tells Isaac, but Isaac who deduces the fact himself :

> When Isaac saw there was no lamb, he asked where it was;
> when he knew that he was the sacrifice, he was not perturbed (p.94).

Previously Jacob had put a speech of acceptance into Isaac's mouth

> Perform your will : if the knife is sharpened against me
> I will not draw back; if the fire has been kindled for me,
> I will hold my ground; if the lamb is to go up bound, here
> are my hands, but if you are going to slaughter me unbound,
> I have no objection (p.92)[60].

Jewish writers felt it was important to point out that Abraham was acting as a priest, and JACOB too specifically mentions that he was wearing priestly vestments[61]. Likewise JACOB, alone of Syriac writers, stresses the significance of the final words of verse 8, 'they went together' : Abraham and Isaac, he explains, had a single love and a single will[62].

We have already seen that in AH Isaac finds reassurance in Abraham's mention of 'the Lord' in his reply[63]. Both EPHREM and AH imply that Isaac's question took place at the site where the altar was to be built, rather than on the journey; this understanding, to which both PHILO and JOSEPHUS had earlier witnessed[64], is (as we shall see below) of significance in connection with the widespread Syriac tradition about the origin of the ram.

VERSE 9

Isaac's participation in building the altar is mentioned by both AH and JS, despite the fact that this goes against the biblical text, which has a singular verb[65]. There is no trace of the concern found among Jewish writers that Isaac be bound fast so as not to invalidate the sacrifice by any involuntary movements[66].

VERSE 10

't is at this point that Jewish tradition introduces mention of saac's vision of the angels and the divine voice's invitation) the heavenly beings to 'come and see the two unique ones ḥidayin)'.

' ıt Isaac had a vision is hinted at only in a few Syriac wri- t 's. A passing reference is found in a _sughitha_ on the Nativity a ributed to EPHREM[67] : 'He (God) was revealed to Abraham in

the sacrifices (Gen.15), and to Isaac on the pyre'. More specific would appear to be the anonymous prose homily where, as Abraham raised the knife. 'Isaac laughed in the happiness of his heart, for he had forseen the lamb in the tree'[68]. It is unclear whether only the ram is intended (which Abraham does not yet see[69]),or whether foreseen implies also a vision of the 'True Lamb' on the cross. JACOB OF SERUGH (p.98), too, has Isaac say 'It seems as if new life is looking down on me'; elsewhere, however, in the same homily he speaks of Abraham 'seeing Christ's day' in his son Isaac, and it is the prominence given to this Johannine passage (John 8:56) by almost all Syriac exegetes that has led them in general to attribute some sort of 'revelation' (at whatever point) to Abraham, rather than to Isaac.

The heavenly bath qol of the Palestinian Targum tradition finds a possible counterpart in AH where the angels, on beholding Abraham's knife raised above Isaac, 'proclaimed the complete justice of God, how he was right in making Abraham "his friend"'. (It is at this point too in AH that God is said to have 'accepted the offering of the faithful Abraham')[70].

VERSE 11

In the Hebrew text it is 'an angel of the Lord' (Peshitta, 'of God') who speaks in both V.11 and V.15. It is remarkable that AH 43 and Sugh. 36 should instead specifiy 'a voice' (+'from on high' AH) in V.11; that this may reflect an ancient exegetical tradition is suggested by the fact that LAB 32.4 also has 'a voice from on high' intervening here, and not an angel. The significance of this alteration, however, is not clear, for LAB is probably too early to reflect an attempt to counter the Christian identification of 'the angel of the Lord' with the Word[71]. Possibly it was aimed at avoiding the apparent contra-

diction of an angel of the Lord announcing 'I have made known (sc. to angelic beings)'.

The significance of the Peshitta's ʾwdʿt, 'I/you have made known', has already been discussed; AC, IM, DS and BH all specify 'the angels' as the indirect object of the verb (BH adds 'and men').

In common with Pes.R.40.6 and some Greek writers, AH and Sugh. portray Abraham as being scarcely restrained by the angel's intervention : indeed he becomes worried lest his sacrifice has been rejected at the last moment because of some blemish. In AH it is only when 'the angel of the Lord' (sic) calls a second time (verse 15) that Abraham is reassured - and here, somewhat abruptly, the homily comes to an end. In Sugh., on the other hand, Abraham has to be told 'your son's death cannot save the world from the curse, only mine can' (stanza 40), at which point he is told to slay the lamb he will find in the tree. JACOB OF SERUGH's treatment (pp.100-101) follows similar lines.

VERSE 13

It is not surprising that this should prove the most important verse of the entire narrative for the Christian exegetes; it also provides the starting point for a remarkable piece of exegesis which appears to be virtually confined to the Syriac tradition. We shall consider this latter point first.

The Origin of the Ram and the Tree

It was noted in passing above (on verse 8) that PHILO and JOSEPHUS had associated Isaac's question, not with the journey, but with the building of the altar on the site. Although at one point in his commentary EPHREM specifically speaks about Isaac's question 'as they were ascending', later on he comments on verse

13 as follows :

> That the ram had not been there before is testified by Isaac's question about the lamb, and that the tree had not been there before is assured by the wood on Isaac's shoulders. The mountain burst forth with the tree, and the tree with the ram, so that, through the lamb which was hung on the tree and became the sacrifice instead of Abraham's son, that day of his might be depicted, when he was hung on the wood like the ram, and tasted death on behalf of the whole world.

Clearly such an explanation of the origin of the ram must have arisen within an exegetical tradition which agreed with PHILO and JOSEPHUS in locating Isaac's question on the actual site of the Aqedah.

Syriac references to the miraculous genesis of the ram[72] regularly speak of it as having been caught in a tree (ʾilana; so Targumim), and not in a 'branch' (sawkta) as the Peshitta has it, and this in itself points to an early origin for the tradition. EPHREM's further deduction about the tree is in direct conflict with another view, this time found only in the later commentators, that Abraham only had to bring two or three pieces of wood, sufficient just to start a fire, seeing that the area was well wooded[73].

We have allusions to this curious tradition in both Sugh. and JS; in the former Abraham is told 'Look at the tree which has not been planted, for it has brought forth fruit without having been fertilized' (stanza 42), while in the latter (p.103) 'Do not slay Isaac who was born in intercourse; sacrifice instead the lamb born out of intercourse'. That the tradition subsequently became something of a commonplace among Syriac writers can be seen from the fact that it appears in a collection of 'philosophical' questions and answers[74] : 'What are the conceptions and births which do not conform to nature ? The tree which gave birth to the ram,

Aaron's rod which sprouted, the rock whence water flowed, and the virgin who gave birth without intercourse'. The typological possibilities are obvious, and thus, in a homily on the Nativity, MOSHE BAR KEPHA (died 903) proclaimed[75] 'Today the Tree has borne, contrary to nature, the Ram as fruit'. It was probably typological reasoning that gave rise to the opinion, recorded in some late commentators, that only the ram had a miraculous birth[76]. Yet further reflection on the unsuitable implications of such typology, as far as Antiochene theology was concerned, led late East Syrian writers to reject the entire tradition, and to assert instead that an angel took an ordinary ram from Abraham's flocks, 'so that it might be known that, just as the ram was of the nature of sheep, and not born from the tree or anywhere else, so Christ in his manhood was created from human nature and not from any other'[77].

That the ram originated from Abraham's flocks is an opinion widely found in later texts[78], and it is also one known from Jewish sources[79]. ISHO'DAD remarks that the fact that it came from Abraham's own possessions rendered the offering all the more acceptable. Yet a further opinion, that the ram simply came from the mountains, is found in two late commentators[80].

Further Typology of the Ram and the Tree

The typological associations of the ram and the tree which have been mentioned so far are all concerned with the virgin birth of Christ from Mary, and appear to have no parallel in Greek texts. That the ram caught (or 'hung' as EPHREM and others have it[81]) in the tree also foreshadowed Christ on the cross, on the other hand, was a piece of typological common property to all early Christian writers and there is no need to dwell on this feature, frequently found in Syriac sources.

Isaac as a Type of Christ

Interest in the ram/lamb by no means entirely overshadows the importance of Isaac as a further type of Christ in the eyes of Syriac writers[82]. We have already seen how, for EPHREM, Abraham's love in offering up Isaac foreshadows the Father's love in offering up his own Son, and the typological associations of the mountain, the wood, the knife and the bonds, all linked with Isaac, have also been noted. Particularly interesting in this connection is the view that Isaac was metaphorically slain for three days as far as his father was concerned[83]; EPHREM indeed offers the paradox that 'Abraham killed his son, and yet did not kill him'[84]. JACOB OF SERUGH, too, treats the sacrifice of Isaac as having virtually taken place : Isaac is called 'the fatted calf'[85] (a christological title) and is said to have experienced 'a drop of the sea of the Son's sufferings'[86], while Abraham 'as though in reality shed the blood of his only-begotten'[87]; furthermore, the outcome of the Aqedah is Isaac's 'resurrection'[88]. JACOB's interest focuses throughout on Isaac rather than on the ram (whose typological value lies, for him, in its miraculous genesis[89], and not in its death), consistent with his treatment of verse 10, discussed above.

Isaac and the Ram as a Combined Type of Christ

The first explicit attempt at combining both Isaac and the ram as a single type of Christ is to be found in ORIGEN's fine homily 8 on Genesis : Isaac, who did not see death, corresponds to the Word who did not see corruption (Acts 2:31), whereas the ram which died corresponds to the flesh of the Word[90]. Subsequent writers of the Antiochene theological tradition expressed the matter in slightly different terms : Isaac represented Christ's divinity, the ram his humanity[91]. Among Syriac writers this view has left its trace in the Cave of Treasures which, surprisingly, only gives half the picture : 'the ram in the branches was the mystery of the manhood of the Word'; the full version of this typological equivalence is, however, mentioned by TK.

One further typological fusion of Isaac and the ram is to be found in JACOB OF SERUGH (p.102), for whom the ram points to Christ's birth, and Isaac to his resurrection : 'let the ram persuade you that Christ's birth was without intercourse, and Isaac that at his resurrection he was without corruption'.

VERSE 14

This verse, which in Jewish tradition has become pivotal, with Abraham's prayer that the merits of the Aqedah may benefit future generations[92], is of no special concern to Syriac writers.

VERSE 15-18

The final verses, with the blessing, again elicit no particular comment from Syriac writers, although we have already seen that in some homiletic accounts it was only the angel's second call (verse 15) which succeeded in restraining Abraham from sacrificing his son.

VERSE 19

Whereas Jewish commentators were concerned to ask why only Abraham is said to have returned[93], the Syriac sources appear not :o have been worried by the absence of any further mention of saac in the biblical account. A single relic, however, of Jeish tradition may linger in the Cave of Treasures which speaks : Abraham and Isaac going up to Mount Yebus to Melkisedek : in rgum Pseudo-Jonathan we hear that after the Aqedah the angels ed Isaac and brought him to Shem's great house of study' ılkisedek is identified with Shem[94]).

*

Since our survey has been conducted thematically, it may be helpful to conclude with a few brief remarks about the Syriac tradition when viewed diachronically. It is striking that the earlier texts are primarily interested in Abraham, rather than Isaac; yet there are hints that once Isaac played a more central role such as one finds both in second and third century Christian tradition and in Ber.R. and the Palestinian Targum (note especially EPHREM's statement that Isaac was killed yet not killed). It is in the fifth-sixth century writers (Sugh. and JS) that Isaac takes on a more prominent role, while it is JACOB OF SERUGH who approximates most closely of all Syriac writers to Jewish concerns : Isaac is aware that he is the victim and willingly accepts it, his blood is as though in reality shed, and there are traces of some sort of vision; nevertheless there is no hint of certain other features characteristic of the Targum tradition, such as Isaac's request that he be bound lest he involuntarily invalidate the sacrifice, the mention of dust and ashes, and Abraham's prayer about the merits of the Aqedah. It is no doubt significant that is precisely those three 'Jewish' element in JACOB's treatment which can all definitely be traced back to the first century AD[95].

The individual Syriac view of the ram and the tree appears already in EPHREM, but he does not yet develop the typological possibilities; these are clearly well known to Sugh. and JACOB but it remarkable that in neither of these texts is verse 13 given much prominence in the narrative framework, while in the Anonymous Homily it is virtually passed over altogether; remarkable too is the fact that typological interest in the ram is as much concerned with Christ's virgin birth as with his death.

Finally one should note the complete absence of any allegorical or anagogical interpretation such as is familiar from PHILO onwards in the Alexandrine tradition.

*

ORIGEN's words at the beginning of his own commentary on Genesis 22 can provide us with an appropriate conclusion for this survey which is offered as a small tribute to a scholar who has so fruitfully followed ORIGEN's wise precepts[96] :

> in singulis enim si qui scit in altum fodere inveniet thesaurum, et fortassis etiam ubi non existimatur latent mysteriorum pretiosa monilia.

ADDENDUM : Gen.22 is commented upon in the middle of two homilies, ed. A.MINGANA, Narsai. Homiliae et Carmina (Mosul, 1905), I, pp.18-22, 62-7.

NOTES

1 E.AUERBACH, Mimesis : the Representation of Reality in Western Literature (New York, 1957), pp.5-12.

2 New York, 1969; English translation by Judah GOLDIN. The study was originally published in Hebrew in the Alexander Merx Jubilee Volume (New York, 1950), pp.471-547.

3 Beiträge zur historischen Theologie 12, 1950.

4 LERCH mentions only EPHREM; there is a brief survey by J. GRIBOMONT in Dictionnaire de Spiritualité 7,2 (1971), cols 1999-2001.

5 See in general my "Jewish traditions in Syriac sources", Journal of Jewish Studies 30 (1979), pp.212-32.

6 Abbreviations : AC = Anonymous Commentary (see note 14) - AH = Anonymous Homily (see note 9) - AMPHILOCHIUS = AMPHILOCHIUS, de Abrahamo (Corpus Christianorum, series graeca 3; 1978), cited by lines of VAN ROMPAY's edition and translation on pp.274-303. - BH = BARHEBRAEUS (see note 20) - CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (cited by text volume in the whole series and page) - CT = Cave of Treasures (see note 13) - DS = DIONYSIUS BAR ŞALIBI (see note 19) - EPHREM Graecus (see note 8) - Gen.R = Genesis Rabba - IM = ISHO'DAD OF MERV (see note 17) - IN = ISHO'BARNUN (see note 16) - JE = JACOB OF EDESSA (see note 18) - JS = JACOB OF SERUGH (see notes 11-12) - LAB = PS.PHILO, Liber Antiquitatum Biblicarum - MhG = Midrash ha-Gadhol (ed. MARGULIES) - Pes.R = Pesikta Rabbati - PETIT = F.PETIT, Catenae Graecae in Genesim et in Exodum, I.Catena Sinaitica (Corpus Christianorum, series graeca 2, 1977) - PG = Patrologia Graeca - Sugh. = Sughitha on Abraham and Isaac (see note 10) - TK = THEODORE BAR KONI (see note 15).

7 The Jewish tradition of 'ten trials' is found in the Catena Severi (P.BENEDICTUS, S. Ephraem Syri Opera Omnia (Rome, 1737) I, pp.172-3), where Gen. 22 features as the ninth (rather than as the last, as in the usual Jewish listing).

8 Edited by R.TONNEAU in CSCO 152, pp.83-4. Unless otherwise specified, references to EPHREM are to the Commentary on Genesis. The Greek poem attributed to EPHREM on Abraham and Isaac (ed. S.MERCATI, S.EPHRAEM Syri Opera I.1 (Rome, 1915), pp.43-83) has no surviving Syriac counterpart; this work is quoted (by stanza) as 'EPHREM Graecus'.

9 British Library Add.14616, ff.108a-120a (of sixth/seventh century); quoted (by section of my forthcoming edition in Orientalia Lovaniensia Periodica) as AH (Anonymous Homily).

10 Edited by B.KIRSCHNER in Oriens Christianus 6 (1906), pp.44-69; quoted (by stanza) as Sugh.

11 Edited by BEDJAN, Homiliae Selectae Mar-Jacobi Sarugensis IV (Paris/Leipzig, 1908), pp.61-103; quoted as JS (with page number). There is certainly some literary connection with Sugh., but which is earlier is as yet unclear.

12 Unpublished, but, to judge by Mingana syr. 546, ff.72a-75a, this is for the most part nothing more than a condensation of the homily in BEDJAN, containing excerpts from pp.63-4, 70-1, 76, 89, 92, 95, 99, 66-8, x,76-8, 79-82, 86-7 (where 'x' denotes the only extended section not in the other homily).

13 Edited by C.BEZOLD, Die Schatzhöhle (Leipzig, 1883), I, p.146; English translation by E.A.W.BUDGE, The Book of the Cave of Treasures (London, 1927), pp.149-50. Quoted as CT.

14 Edited by A.LEVENE, The Early Syrian Fathers on Genesis (London, 1951), pp.40-1 = 94 (translation). Quoted as AC (Anonymous Commentary).

15 Edited by A.SCHER in CSCO 55, pp.133-5; cited as TK.

16 Edited by E.G.CLARKE, The Selected Questions of Isho bar Nun on the Pentateuch (Leiden, 1962), p.32; cited as IN.

17 Edited by J.M.VOSTE and C.VAN DEN EYNDE in CSCO 126, pp. 172-6; cited as IM. I am not here concerned with the inter-relationship of these works; there is a further commentary in Diyarbekir 22, to be published by L.VAN ROMPAY.

18 In the Catena Severi (see note 7 for reference), pp.171-2. Cited as JE.

19 Unpublished; I use Mingana syr. 152, ff.17b-18a.

0 Edited by M.SPRENGLING and W.C.GRAHAM, Barhebraeus' Scholia on the Old Testament (Chicago, 1931), pp.64-5; cited as BH.

Cp Y.MAORI, Targum ha-Peshiṭṭa la-Tora (Jerusalem, 1975),p.80.

E.g. LAB 32.4 (manifestavi); Gen.R.56.7 (hoda'ti); Pes.R. 40.6; and compare MhG I, p.356, where it is taken as a pi'el. There are a few hints of this tradition in Greek writers : THEODORET, Q.Gen.74 ὁ δὲ θεὸς δείξας αὐτοῦ τὴν εὐσέβειαν; EPHREM Graecus 154 ἵνα δείξῃ πᾶσι τοῖς τὸν κόσμον οἴκουσιν ὅτι σφόδρα ἀγαπᾷ τὸν θεὸν ὁ Αβρααμ; BASIL OF SELEUCIA (PG 85.105) ἵνα δημοσιεύσῃ τὸν δίκαιον. It was in this sort of spirit that SYMMACHUS translated nissah by ἐδόξασε per-

haps linking it with <u>nes</u>, <u>noses</u>, as Gen.R.55.1). AMPHILOCHIUS 283-6/260-3 still gives the Devil as the instigator of the whole episode.

23 EPHREM, AH 41,43, AC, IM, DS.

24 Compare the reading ἔδειξας attributed by EUSEBIUS OF EMESA to ὁ ἑβραῖος (PETIT, G 183, 185); cp DIODORE (PG 33.1575) νῦν ἔδειξας ἢ ἐγνώρισας.

25 Commentary on the Diatessaron XXI.7; similary Sugh.38. This is already found in PHILO, de Abrahamo 170.

26 So in particular AH. TK combines the two (so THEODORET), while other writers speak more generally of his 'virtue' or 'excellency'.

27 So JS, AC, IM, DS.

28 Comm.Diat. XVI.27; XVIII.1; XXI.7. Among Greek writers this may go back to IRENAEUS (see LERCH, p.108).

29 In Comm.Diat. he gives Abraham's joy as a model for bereaved parents, who should not go wild with grief, but rather rejoice. Abraham's joy is particularly stressed in AH 5-9; it is already hinted at in PHILO, de Abr. 201 (by way of Isaac's name).

30 Other aggadic developments, such as Abraham's excuse to Sarah that he is taking Isaac off to be schooled by Shem (see below, note 93) imply that he was much younger.

31 The Peshitta's <u>ṭalya</u> demanded this.

32 This has perhaps left traces in JS 70 = Sugh.43, although JACOB elsewhere (p.94) deduces from the fact that Isaac helped to build the altar (see below on verse 9) that he was no mere baby (<u>šabra</u>) or suckling (<u>yalluda</u>). Exceptional among Jewish views is that attributed to R. JOSE B.ZIMRA (b.Sanh.89b) : according to him the Aqedah took place just after Isaac was weaned (i.e. about two years old).

33 Conceivably there is a hint of this in EPHREM, Sermones II.1 (CSCO 311, p.6) line 311 : <u>šaddel</u> <u>pakreh</u> 'he beguiled him as he bound him' (there is nothing corresponding in the Greek translation, for which see note 55).

34 Compare JOSEPHUS, Ant. I.227, who gives the age as 25; Jubilees 16:15 implies a couple of years younger. Amongst other views IBN EZRA (ed. WEISER, I, p.72) also knows one that he was only five years old. The Syriac chronicle tradition also knows 15, 17 and 30 (MICHAEL, Chron. III.2).

35 Patrologia Syriaca I.945; there seems to be a reminiscence of this in Sugh.32. In APHRAHAT the passage is polemical, and is aimed against interpretations such as that in Ber. R.56.10, 'He (God) showed Abraham the Temple built, destroyed, and rebuilt'.

36 JS, JE, AC, IM, DS, BH. Golgotha and the Temple site were fused together in Christian tradition from the third century onwards. In Greek compare EPHREM Graecus 100; EUSEBIUS OF EMESA (Petit, G 163).

37 AC, IM, DS (Sion will have been understood here as a general synonym for Jerusalem, rather than as a specific locality within it). Of the later commentators only the Catena Severi and IM mention Adam's burial place.

38 This is of course of great importance in modern discussion of the relevance of the Aqedah for New Testament studies; for the Nisan dating as early see, for example, G.VERMES, Scripture and Tradition in Judaism (2nd ed. Leiden, 1973), ch.8; for the opposite view, P.R.DAVIES and B.D.CHILTON, "The Aqedah. A revised tradition history", Catholic Biblical Quarterly 40 (1978), pp.514-46.

39 The liturgical setting of Sugh. is the Tuesday of Holy Week (Gen.22 is read on the same day in the West Syrian lectionary, but on Holy Saturday in the East Syrian).

40 EPHREM, Comm.Diat. XVI.27, where the 'lamb' which replaces Isaac is a type both of the Passover Lamb (Exod.12) and of the 'True Lamb'.

41 Ber.R.56.10 and parallels (cp SPIEGEL, pp.90-1).

42 See further my forthcoming edition of AH. In Greek note especially BASIL OF SELEUCIA (PG 85.105-6), EPHREM Graecus 51-61, and ROMANOS' <u>kontakion</u> on Abraham and Isaac (Sources chrétiennes 99, pp.129-65).

43 An opinion attributed to NARSAI (from whom, however, we have no such statement on the subject). JS 69 says that Abraham recalled Eve, a point often made in the Greek tradition (e.g. EPHREM Graecus 69, PS.CHRYSOSTOM (PG 56.548)).

See my "Sarah and the Aqedah", Le Muséon 87 (1974), pp.67-77 (esp.71-4). For Sarah's sharing in the Aqedah note also the artistic tradition where she is sometimes portrayed along with Abraham and Isaac (thus at Bagawat, and perhaps also in the Dura Synagogue : see E.R.GOODENOUGH, Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period IV (New York, 1954), p.189). Compare the highly ironic treatment in AMPHILOCHIUS 95-118/87-107.

45 This motif is found in AH 36, 45, but transferred to the dialogue between Abraham and Isaac : there it is Isaac who takes the mention of 'the Lord' (sic; 'God' in the Peshitta at V.8) in Abraham's reply as a pledge that all will be well.

46 EPHREM and AH add that Abraham deliberately did not tell his household either, so as not to cause an uproar. PHILO and JOSEPHUS already specify that he told no one.

47 Besides Comm.Gen. see also H.de Virginitate 49.11.

48 Compare ORIGEN, Hom.8.4 in Gen. (GCS Origenes VI, p.80).

49 JS 77; likewise Sugh. 51, TK, IM. For Isaac's 'death' in Jewish tradition see SPIEGEL, pp.28-37.

50 JS 77-8, AC, DS. For Jewish texts, see SPIEGEL, pp.109-10.

51 JS speaks of Abraham recognizing the site through 'the eye of prophecy' (pp.75, 77), subsequently described as a 'revelation' (pp.77, 78, 79); according to p. 76 he saw a symbol of the crucifixion on the top of the mountain; cp AMPHILOCHIUS, 139-54/127-40. Something of this sort is also implied in an anonymous opinion given in the Catena Severi (p.171), which further adds that Abraham might have learnt of it as a place of sacrifice from Melkizedek.

52 See L.GINZBERG, Legends of the Jews (Philadelphia, 1968) I, p.278 with V, p. 250 (note 236). The 'column of cloud' also features in the Tosephta Targum published by P.GRELOT in Revue des études juives 116 (1957), pp.5-26. In view of MhG (I, p.352) and other texts which tell of the Shekhina on the site, it is intriguing that JS 89 says that the Škinta was present on the mountain when they reached the site.

53 So AC and IM; in Greek, see, for example, JOHN CHRYSOSTOM (PG 50.741) and PS.CHRYSOSTOM (PG 56.550). According to AH 27 it is because they would not be able to endure the sight.

54 The donkey is associated with Jerusalem in AH 32, with the animal upon which Jesus rode in Sugh.9, and with 'Israel's dullness of sight' in JE.

55 EPHREM, JS 80; among Greek writers, 'EUSEBIUS' (apud PETIT, G 170), DIOCENSUS OF CAESAREA (PETIT, G 169), JOHN CHRYSOSTOM (PG 50.739), AMPHILOCHIUS 165/151. Greek authors more frequently speak of an unwitting prophecy by Abraham in connection with V.8 (e.g. BASIL OF SELEUCIA, PG 85.109), as does IM; this corresponds to EPHREM, Sermones II.1 (CSCO 311, p.6), line 302, of which the Greek translation survives (Le Muséon 80 (1967), p.57).

56 AH 24 also emphasizes Abraham's faith in the resurrection at this point.

57 AH 27-9; cp Pes.R.40.6. Contrast Ber.R.56.2, which speaks of Abraham's words here as 'giving good tidings' to Isaac, rather than to the two young men; compare NARSAI p.65.

58 EPHREM, H.de Nativitate 8.13, AH 32, Sugh.53-4, TK, IM, BH. This is a commonplace in Greek and Latin writers. Typological equivalents are also given for the knife (the lance of John 19:34 : JS 76, EPHREM Graecus 100), and the bonds of V.9 (the nails on the cross : EPHREM, H. de Nativ. 8.13, JS 76).

59 So, for example, understood in Targum Neofiti (interlinear), Ber.R.56.4, and Pes.R.40.6 (where śeh is linked with σε). The word order of V.8 in two LXX minuscules (120 and 122) perhaps also implies this interpretation, though EPHREM Graecus (st.119), which has their word order, still understands τέκνον as vocative.

60 Sugh. 35 also implies Isaac's awareness, but nothing more is made of it : "...the mystery hints that you will sacrifice me, but I grieve not at this, for in me you will grow great". In Greek note especially AMPHILOCHIUS 201-15/185-96 and 224-9/204-9.

61 JS 84; AH 4 in passing also calls Abraham a priest, while in Sugh. 35 Isaac says to Abraham "build the altar like a priest" (cp EPHREM Graecus 157, PS.CHRYSOSTOM (PG 56.549), AMPHILOCHIUS 264/242). That Abraham was acting as a priest is often specified by Jewish writers (e.g. Ber.R.55.7; Pes. R.40.6, where God promises Abraham that he will consecrate him priest when he reaches the mountain). Cp NARSAI p.65.

62 JS 87,90. Again this is an important point for Jewish writers (so already PHILO, de Abr. 172; cp Targum Neofiti for verses 6 and 8). Cp. also NARSAI p.65.

63 AH 36; see above, note 45.

64 PHILO, de Abr. 172-6; JOSEPHUS, Ant.I, 227.

65 JS 94, whence JACOB deduces that he was not a baby (see note 32); in AH 39, on the other hand, Isaac's precocious strength is a cause for wonder to his father. According to IM Isaac had been well instructed in sacrificial practice. Some Jewish sources state that Isaac helped to build the altar, while others provide reasons why he did not help his father (see GINZBERG, Legends, I, p.280 with V, p. 250-1 (note 241)).

66 E.g. Ber.R.56.8 and the Palestinian Targum tradition in verse 10.

67 CSCO 186, p.204 (stanza 8).

68 AH 41. Since the implied word play on Isaac's name does not operate in Syriac, this suggests a Jewish source.

69 Abraham rebukes him for his frivolity. A hint of this tradition that Isaac saw the ram is also found in Sugh.16, where Abraham, in reply to his son's query, says "The Lord (sic) will provide the whole offering and lamb, and you will see it hanging by its horns on a branch...". In this connection it is probably significant that some Peshitta manuscripts (including 7a1 and 8/5b1) omit Abraham's name in verse 13, thus leaving indefinite the subject of the phrase "he saw a ram...".

70 AH 40-1. The angels' astonishment is mentioned in Sugh.32.

71 Not attested until the third century : ORIGEN, Hom.8.8 in Gen. (GCS Origenes VI, p.83, cp p.121); DIODORE, apud PETIT, G 184 (cp GREGORY OF NYSSA, PETIT, G 190). Cp also J.BARBEL, Christos Angelos (Bonn, 1941), pp.79, 102, 125.

72 One might compare the Jewish tradition that the ram was one of the ten things created at the beginning of creation (e.g. M.Abhoth 5.9). A single Greek text speaks of 'the ram from the rock' : EPHREM Graecus 149 (cp 163) ἔδωκεν ὁ θεὸς πρόβατον ἐκ τῆς πέτρας; how this arose is unclear.

73 AC, IM, DS; compare Yalqut, Gen.98, which mentions two pieces of wood.

74 Ed. G.FURLANI, Revue de l'Orient Chrétien III.1 (1918/9), pp. 124, 133 (no 65).

75 Harvard syr. 41, f.32a. For its use in liturgical poetry, see for example Fenqitho (Mosul edition) II, p.524b : "In you (= Mary) is depicted the tree which provided the ram by which Isaac was delivered".

76 AC, IM, TK, DS.

77 IM (a view accredited to 'the School' [probably of Nisibis]).

78 AC, TK, IN, DS (beside IM).

79 E.g. MhG I, pp.356-7.

80 AC, DS; similarly Jacob of Edessa, scholion 33 (ed. PHILLIPS, p.6). Compare Yalqut, Gen. 101.

81 AH 42, JS 102, Sugh. 16, AC, IM, EPHREM Graecus 106. EUSE-

BIUS OF EMESA attributes the readung κρεμαμένος in V.13 to ὁ Σύρος and ὁ Ἑβραῖος (PETIT, G 189; this is wrongly attributed to MELITO in the apparatus of the Göttingen Septuagint). Also NARSAI p.22.

82 To suppose that one set of typological identifications necessarily excludes use of another would be to misunderstand the nature and genius of typological exegesis; see, for example, ORIGEN's remarks at the beginning of his Hom.14 in Gen. (GCS Origenes VI, pp.121-2).

83 See on verse 4.

84 Likewise Sugh. 44 describes Sarah as having given birth to Isaac who was "to die while remaining alive".

85 JS 81.

86 JS Mingana syr. 546, f.73a-b.

87 JS 99. JACOB refers to Isaac's blood on several occasions. This is a point very rarely mentioned in Syriac literature - in contrast to the Jewish sources where it is of the greatest importance in connection both with the 'merits' of the Aqedah and with the theme of Isaac as proto-martyr (for which see already IV Macc.16.20). For a rare case of a martyr invoking the example of Isaac, see P.BEDJAN, Acta Martyrum et Sanctorum II, p. 239 (Martha, under Shapur II).

88 JS 102; so also Sugh.28. Compare note 50.

89 See especially JS 102; JACOB again draws attention to this as a type of Christ's virgin birth in Patrologia Orientalis 38, p.124 (lines 183-4), and in the Marian homilies edited by BEDJAN in S. Martyrii qui et Sahdona, quae supersunt omnia (Paris/Leipzig, 1902), pp.750, 796.

90 GCS Origenes VI, p.84.

1 E.g. THEODORET, Q.Gen.74; BASIL OF SELEUCIA (PG 85.112); AMPHILOCHIUS 449-51/419-21. We are here a long way from EPHREM, H.de Nativitate 8.30, where he compares Isaac and the Lamb to the human race and Christ : "The mortal escaped, the Life-giver of all was put to death".

See, for example, the long addition in the Palestinian Targum here; SPIEGEL, pp.60-76, 86-96.

9 SPIEGEL, pp.3-8.

9 This Jewish tradition was known to Syriac writers from EPHREM, Comm.Gen. XI.2.

95 All this adds to the implausibility of GEIGER's famous thesis that the idea of Isaac's merit was taken over by Babylonian Jews from local Christian (i.e. Syriac) sources; cp SPIEGEL, pp.86-8.

96 GCS Origenes VI, p.77.

JEAN CARMIGNAC

LES DEVANCIERS DE S. JEROME

Une traduction latine de la Recension καιγε dans le second Livre des Chroniques

Dom Robert WEBER, collaborateur de l'édition critique de la Vulgate, a publié une excellente édition des "Anciennes Versions Latines du Deuxième Livre des Paralipomènes"[1], qui nous permet d'attendre en paix la future édition des moines de Beuron.

Dom WEBER a découvert dans un manuscrit espagnol, copié au début du 10° siècle, le Complutensis, une traduction latine du second livre des Chroniques, qui est différente de la Vulgate. A ce texte il joint 159 variantes marginales encore inédites, tirées d'une bible de San Isidoro de León, écrite vers le milieu du 10° siècle (le Legionensis)[2]. Enfin il reproduit toutes les citations patristiques, au nombre de 53, qui paraissent empruntées à ces anciennes versions latines. Ainsi nous avons sous les yeux tous les témoins actuellement accessibles.

Dans cette brève étude, nous négligerons provisoirement les citations patristiques, car elles soulèvent de multiples problèmes, qui engendrent d'inutiles complications. Mais, évidemment, elles seront précieuses pour vérifier les conclusions obtenues et pour découvrir la date et le lieu d'origine de chacune des anciennes traductions latines qui ont précédé la Vulgate.

Car nous devons admettre l'existence d'au moins deux devanciers de Saint Jérôme, ayant traduit deux Veteres Latinae pour ce second livre des Chroniques. Qui compulse l'édition de Dom WEBER remarque aussitôt que les bribes citées par le Legionensis sont parfois en accord avec le Complutensis et parfois en désaccord. L'accord est total 37 fois seulement; en 38 autres cas les divergences restent mineures et peuvent s'expliquer par des altérations du même texte. Mais aussi en 69 cas les divergences sont telles qu'on est obligé de reconnaître deux versions différentes, par exemple en 1,15 "et cedros posuit sicut arbores mori" (Complutensis) en face de "et cedros dedit sicut sicamina" (Legionensis);

en 4,17 "in vastitate terre" (Complutensis) en face de "in pingui terra" (Legionensis); et ainsi de suite[3]...

En ce qui concerne les notes marginales du Legionensis, ce mélange d'accords et de désaccords n'a rien de surprenant. Le copiste qui a voulu compléter son exemplaire de la Vulgate par quelques formules différentes pouvait fort bien avoir sous les yeux deux Veteres Latinae et emprunter tantôt à l'une tantôt à l'autre, selon ses goûts.

Mais le problème se complique quand on examine de près le Complutensis. Je l'ai personnellement retraduit en grec et en hébreu et je suis parvenu à une conclusion, pour moi inéluctable : ce Complutensis est un manuscrit hybride, qui mélange deux traductions latines différentes.

On devrait même dire qu'il en mélange trois, car, de temps en temps, il recopie purement et simplement la Vulgate de S. JEROME. Dans son Introduction (p.XXXIII) Dom WEBER donne une liste de 13 passages, totalisant 328 mots, qui sont des emprunts à la Vulgate; mais cette liste n'est pas complète et en réalité ce sont 30 passages (plus 13 douteux) comprenant au total 437 mots (plus 47 dans les passages douteux), qui proviennent de la Vulgate[4]. Ces interpolations, qui se répartissent à travers tout l'ouvrage, ont-elles été provoquées par l'état défectueux d'un manuscrit, illisible ou endommagé, ou bien par l'éclectisme d'un scribe ? Nous ne le saurons sans doute jamais. Ces deux causes ont peut-être même agi l'une et l'autre successivement.

u moins ces interpolations, qui sont indiscutables, nous pré-rent à admettre d'autres amalgames, mieux dissimulés.

r le texte de notre Complutensis est par endroit en dépendance ıifeste de la Septante et en d'autres endroits il est partielle-t étranger à la Septante.

Q le Complutensis soit souvent une traduction littérale de la Se ante, cela n'a rien d'étonnant. Pendant des chapitres entiers,

il décalque fidèlement la Septante et reflète surtout la recension lucianique, dont il devient ainsi un témoin supplémentaire. Ne perdons pas notre temps à prouver l'évidence.

Ce qui est plus inattendu, en effet, c'est que d'autres passages accumulent des expressions qui ne peuvent absolument pas provenir de la Septante[5].

Ainsi, dès le chapitre 1 verset 3, les manuscrits de la Septante, sans aucune exception, portent εἰς τὴν ὑψηλήν pour rendre לַבָּמָה de l'hébreu, que le Complutensis décalque par "in Baama" : comment un traducteur latin ayant sous les yeux ὑψηλή pouvait-il deviner l'hébreu בָּמָה ? On ne peut même pas invoquer ici la Vulgate, qui emploie "in excelsum".

Le phénomène inverse se produit en 3,16 : בַּדְּבִיר, "dans le Debîr", est transcrit par tous les manuscrits de la Septante ἐν τῷ δαβειρ, alors que notre Complutensis, tout comme la Vulgate, en donne la traduction exacte "in oraculo".

A nouveau, en 4,20, לִפְנֵי הַדְּבִיר est transposé par la Septante en κατὰ (τὸ) πρόσωπον τοῦ δαβειρ (sans variante en grec), mais il est bien traduit en latin par "contra faciem oraculi", et alors une interpolation venant de la Vulgate n'est pas possible, car celle-ci porte "ante oraculum".

En 4,5 le Complutensis ajoute "post illos", qui ne correspond à rien dans la Septante ni dans le texte massorétique actuel, mais cette variante est certainement d'origine hébraïque, car elle traduit אַחֲרֵיהֶם et précisément le texte massorétique avait trois mots plus tôt אֲחֹרֵיהֶם "leurs derrières" : nous avons ainsi le reflet d'un doublet hébreu, avec deux vocalisations différentes.

En 4,16 l'hébreu אָבִיו "son père" est rendu en grec par καὶ ἀνήνεγκεν (sauf dans la recension césaréenne, qui omet ces deux mots, et dans la recension lucianique, qui omet le καί), ce qui suppose les mêmes lettres hébraïques, mais lues en ordre inverse

וַיָּבֵא; or le Complutensis synthétise les deux leçons "pater eius et adtulit".

En 6,11 "cum filiis Israhel" rend exactement l'hébreu עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, alors que tous les manuscrits de la Septante ont simplement τῷ Ισραηλ.

En 8,8 וַיַּעְלֵם devient "et subiugauit" : cette excellente traduction montre que le traducteur a pensé au terme hébreu עֹל "joug"; comment aurait-il pu deviner ce rapprochement s'il n'avait eu sous les yeux que le grec καὶ ἀνήγαγεν ou καὶ ἀνήνεγκεν ? Cette traduction est si heureuse qu'elle a été adoptée par S.JEROME, et cette fois nous sommes certains que ce n'est pas une interpolation subie par le Complutensis, car son texte est confirmé par une citation d'AUGUSTIN et par un fragment de manuscrit latin du Vatican.

En 8,12 le Complutensis a "super faciem elam" et le Legionensis "contra uestibulum templi"; cette dernière formule correspond au grec ἀπέναντι τοῦ ναοῦ (λαοῦ dans la recension césaréenne), mais la formule totalement différente du Complutensis correspond à l'hébreu לִפְנֵי הָאוּלָם.

En 8,16, au lieu du verbe hébreu שָׁלֵם tous les manuscrits de la Septante portent le nom propre Σαλωμων (et de fait שְׁלֹמֹה est sans doute la leçon originale), mais le Complutensis suit le texte massorétique en traduisant par "perfecta est".

En 9,25 la Septante (sans aucune variante) traduit curieusement אֻרְיוֹת סוּסִים par θήλειαι ἵπποι, "des chevaux femelles"; au contraire le Complutensis, confirmé en partie par le Legionensis, donne le sens exact "presepia equum", "des stalles pour des chevaux".

Un cas encore plus curieux : en 29,1 l'hébreu porte le mot בָּנַי "mes fils", qui s'harmonise mal au contexte et qui n'a aucun correspondant dans aucune manuscrit de la Septante; or le Compluten-

sis porte "edificate etiam", qui suppose l'hébreu בְּנוּ. Peut-on, dans ce cas comme dans tous les autres, invoquer le hasard ? D'autant plus que "etiam" correspond à l'hébreu אַף et que précisément le mot précédent est אֵפוֹ.

S'il le fallait, je pourrais relever des dizaines et même des centaines de cas semblables. Mais j'ose espérer que ceux-ci suffisent à emporter la conviction : le Complutensis est un manuscrit hybride, qui mélange deux traductions nettement différentes (dont je donnerai en appendice la répartition provisoire).

D'ailleurs les raccords entre les deux textes ne sont pas toujours bien faits et ils provoquent quelques doublets, qui seraient autrement inexplicables. Nous avons déjà rencontré en 4,16 "pater eius et adtulit", où les deux premiers mots se rattachent au texte massorétique et les deux suivants à la Septante. De même en 4,5 un passage peu septantique se termine par "et uastitatem eius post illos cubiti unius" et le passage septantique commence par "et uastitudo eius palmo". En 31,2 sont également juxtaposés deux passages, l'un peu septantique, qui commence par "Et statuit Ezecias partitiones", et l'autre septantique, qui commence par "Et constituit Ezecias uices".

Cette traduction plus ou moins indépendante de la Septante ne présente pas seulement un intérêt théorique. En fait elle contient quelques excellentes leçons, parfois préférables à celles de tous les autres témoins.

Ainsi en 14,6 reconnaissons que le texte massorétique n'est pas satisfaisant : le roi Asa justifie ses projets de construction en disant : עוֹדֶנּוּ הָאָרֶץ לְפָנֵינוּ "encore lui la terre en face de nous"; la Septante obtient un sens plus valable ἐνώπιον τῆς γῆς κυριεύσομεν, "nous dominerons en présence de la terre" (avec plusieurs variantes), mais pour cela elle doit lire l'hébreu à l'envers (ou plutôt לִפְנֵי הָאָרֶץ נִרְדֶּה (רְדֵינוּ; au contraire notre Vetus Latina, en accord avec la Peshitto, présente un sens limpide : "dum requiescit terra ante conspectum nostrum"; "pendant que le

pays est en paix devant nous", ce qui suppose en hébreu עַד נוּחַ הָאָרֶץ לְפָנֵינוּ.

En 3,3-4, dans un passage qui en hébreu donne prise à un saut visuel, notre Vetus Latina est le seul témoin qui a conservé l'indication de la hauteur du Temple : "et altitudinem cubitis XXX" = וְקוֹמָה אַמּוֹת שְׁלֹשִׁים; bien que ce renseignement soit en parfait accord avec 1 Rois 6,2, il ne semble pas être une interpolation en provenance des Rois, car alors la tournure hébraïque est différente.

De même en 5,10 notre Vetus Latina est le seul témoin à préciser, en accord avec 1 Rois 8,9, que les deux Tables de la Loi présentes dans l'Arche étaient en pierre : "lapidee".

De même en 8,7 notre Vetus Latina et la Peshitto[6] s'accordent, en harmonie avec 1 Rois 9,20, pour spécifier que les anciens habitants de la Palestine n'étaient pas "ex filiis Israhel" (= מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל), alors que les autres témoins disent seulement מִיִּשְׂרָאֵל "d'Israël".

De même en 20,2, alors que le texte massorétique et tous les manuscrits de la Septante et de la Vulgate sont d'accord sur מֵאֲרָם "d'Aram", la Vetus Latina, seule avec un manuscrit massorétique signalé par KENNICOTT et DE ROSSI, porte "de Edom" (= מֵאֱדוֹם) et confirme ainsi une restitution proposée par CALMET et HOUBIGANT; ici la Vetus Latina ne dépend pas de la Peshitto, car celle-ci, tout en lisant correctement אֱדוֹם, n'a pas reconnu le nom propre et a traduit par "rouge".

De même en 20,10 notre Vetus Latina est seule à reproduire les mots "locum transitus", sans doute en hébreu מְקוֹם עֲבָרָה (ou מַעֲבָרָה), qui complètent utilement la phrase et qui, en hébreu, prêtent à un saut visuel qui explique leur disparition; ici les Chroniques n'ont pas de parallèle dans les Rois et donc notre Vetus Latina ne peut pas être accusée d'harmonisation.

Mais alors, plus cette traduction présente d'intérêt, plus notre curiosité désire identifier cette version latine qui échappe partiellement à l'influence de la Septante et qui reflète un texte légèrement différent du texte massorétique. Longtemps je n'ai pas pu résoudre ce problème et c'est pour cela que je n'ai pas signalé plus tôt l'existence de cette composante du Complutensis et du Legionensis. Mais les travaux du P. BARTHELEMY sur les "Devanciers d'Aquila"[7] et toutes les études complémentaires qu'ils ont suscitées me permettent maintenant d'être plus affirmatif. La version latine qui ne dépend pas uniquement de la Septante dépend en réalité de la recension KAIΓE.

Certes, on pourrait théoriquement envisager que l'une de nos Veteres Latinae provienne directement de l'hébreu. Mais, en fait, même les passages qui s'écartent de la Septante révèlent une constante influence grecque (par exemple dans la transcription des noms propres), si bien qu'on est obligé d'admettre que le traducteur latin partait d'une traduction grecque, qui n'était pas la Septante[8]. Mais cette traduction n'était pas non plus celle d'AQUILA, car jamais on ne relève la moindre confusion entre le אֶת de l'accusatif et la préposition "avec". Cette traduction n'était pas non plus celle de SYMMAQUE, dont nous connaissons 14 vestiges pour le second livre des Chroniques, selon l'édition de BROOKE, McLEAN et THACKERAY[9].

BARTHELEMY énumère 9 caractéristiques de la recension KAIΓE[10] et J.D.SHENKEL en signale 8 autres[11]. Examinons donc leur présence ou leur absence dans les passages de notre Vetus Latina qui sont infidèles à la Septante.

1° caractéristique. Traduction de גַּם par KAIΓE. Le second livre des Chroniques contient 10 fois גַּם et 23 fois וְגַם. Mais 5 cas sont à éliminer, 4 fois à cause d'interpolations sur la Vulgate (21,4; 21,17; 22,3; 26,20) et 1 fois à cause d'une omission par saut visuel (20,4). Sur les 28 cas restants, 13 appartiennent à la traduction septantique et alors le Complutensis porte 8 fois

un simple "et" (6,32; 17,11; 24,12; 28,8; 29,7; 29,35; 30,11; 31,6), 3 fois "nam et" (24,7; 28,2; 28,5), 1 fois "sed et" (15, 16) et 1 fois "et quidem" (30,1). Sur les 15 cas présents dans la traduction peu septantique, on trouve 10 fois "et quidem" (9,10; 12,12; 14,14ou15; 18,21; 19,8; 20,13; 21,11; 21,13; 22,5; 36,13)[12], 3 fois un simple "et" (1,11; 36,13+14)[13], 1 fois "nam et" (16,12) et 1 fois "etiam" (36,22). En outre la traduction de גם se trouve 1 fois dans le Legionensis (29,7), où il est traduit par "et" tout comme dans la traduction septantique donnée alors par le Complutensis, 1 fois dans une citation septantique de GILDAS (29,7), où il est traduit par "et", et enfin 1 fois dans une citation d'AUGUSTIN (30,11), qui ne diffère de la traduction septantique du Complutensis que par la présence de "et quidem". En somme, dans les passages septantiques גם n'est traduit par "et quidem" qu'une fois sur 14[14], tandis que dans les autres passages il l'est 11 fois sur 17. Une telle différence dans les proportions constitue un argument décisif.

<u>2° caractéristique.</u> Ἀνήρ au lieu de ἕκαστος. Le mot אִישׁ, "homme", au sens vague de "quelqu'un, chacun" se présente 15 fois dans le texte massorétique de 2 Chroniques, mais 1 fois il n'est pas traduit en latin (18,9), 1 fois (10,16) le passag est interpolé sur la Septante de 1 Rois 12,16 et 2 fois (18,16 et 25,4) le passage est interpolé sur la Vulgate. Parmi les 11 cas restants, le Complutensis dépend 8 fois de la Septante et 3 fois il n'en dépend pas uniquement. Dans les 8 cas qui dépendent de la Septante, celle-ci a 5 fois ἕκαστος et alors, toujours, la Vetus Latina traduit par "unusquisque" (9,24; 11,4; 23,8; 25,22; 31,1); 3 autres fois la Septante, au moins dans la recension lucianique, porte ἀνήρ et alors la Vetus Latina traduit par "uir" (6,22; 6,29; 23,7). Dans les 3 cas où le Complutensis ne dépend pas uniquement de la Septante, celle-ci traduit une fois (20,23) par εἰς ἀλλήλους et le latin décalque en "contra se inuicem", une autre fois (23,10) le grec a ἕκαστον et le latin "unumquemque", mais une autre fois (31,2) le Complutensis porte bel et bien "uirum" alors que tous les manuscrits de la Septante ont ἑκάστου.

En ce qui concerne le Legionensis, il ne reproduit que deux passages où figure אִישׁ au sens de "quelqu'un" : 6,22 (texte identique au Complutensis) et 6,29, mais dans ce dernier cas sa confrontation avec le Complutensis est d'autant plus instructive qu'alors ils représentent l'un et l'autre la traduction septantique; or le Legionensis porte "homo" et le Complutensis "uir", tout comme la Septante emploie ἄνθρωπος, sauf un manuscrit lucianique qui lui substitue ἀνήρ. En somme on constate que la version latine faite sur la Septante reflète toujours ἕκαστος (5 fois) ou ἀνήρ (3 fois) ou ἄνθρωπος (1 fois), alors que l'autre version conserve 1 fois ἀλλήλους et 1 fois ἕκαστος mais 1 fois aussi suppose le remplacement d'ἕκαστος par ἀνήρ. Cela ne constitue pas, avouons-le, un argument bien solide, mais c'est du moins un léger indice supplémentaire en faveur de l'identification avec la recension ΚΑΙΓΕ.

<u>3° caractéristique.</u> מֵעַל traduit par ἐπάνω. Dans la préposition composée מֵעַל la Septante traduit tantôt la première partie, par ἀπό, et tantôt la seconde, par ἐπί. Pour une plus grande fidélité la recension ΚΑΙΓΕ s'efforce de conserver les deux éléments et emploie en général ἐπάνω. En 2 Chroniques מֵעַל figure 10 fois mais un cas (26,19) est à éliminer, car il correspond à une interpolation sur la Vulgate. Cinq passages appartiennent à la version septantique, qui traduit exactement la Septante : 4 fois απο par "ab" (10,10; 16,3; 33,8; 35,15) et 1 fois ἐπάνω par "desuper" (24,20). Les 4 autres passages relèvent de l'autre version et alors la Vetus Latina suit 2 fois la Septante (ἀπό et "ab" en 20,10; ἐπί et "super" en 34,4), mais aussi elle s'en écarte 2 fois : en 13,4, où elle remplace απο par "super", et en 7,20, où elle remplace ἀπό par "desuper" (= ἐπάνω). Cette fois encore l'argument n'est pas décisif, mais il est tout de même significatif.

4° caractéristique. La recension KAIΓE tend à rendre אֵין par οὐκ ἔστιν, plutôt que par οὐκ ἦν. Sur les 25 emplois de cet adverbe en 2 Chroniques il arrive seulement 5 fois que la Septante traduise par οὐκ ἦν et que la version peu septantique nous soit connue, mais alors elle est toujours en accord avec la Septante et elle porte "non erat" (5,10; 12,3; 20,24; 22,9; 36,16). Donc ici le critère est négatif.

5° caractéristique. בְּעֵינֵי et ἐν ὀφθαλμοῖς. Parmi les signes distinctifs de la recension KAIΓE, SHENKEL (pp.13-16) a remarqué la traduction de בְּעֵינֵי : quand il s'agit de Dieu, la Septante, pour éviter un anthropomorphisme, rend ce terme par ἐνώπιον ou ἐναντίον, alors que la recension KAIΓE, par souci de littéralisme, préfère souvent, mais pas toujours, ἐν ὀφθαλμοῖς. En 2 Chroniques ce terme est employé 20 fois, dont 18 au sujet de Dieu, mais un cas est pour nous à éliminer (25,2), car alors le Complutensis est interpolé sur la Vulgate. Dans ces 17 passages, la Septante emploie toujours ἐνώπιον ou ἐναντίον et deux fois seulement des variantes font apparaître ἐν ὀφθαλμοῖς : en 22,4 la recension lucianique (2 témoins sur 3) et en 26,4 le manuscrit z. Le Complutensis contient pour 12 de ces passages la version fidèle à la Septante et alors il traduit chaque fois par "in conspectu" (14,1; 24,2; 26,4; 27,2; 28,1; 29,2; 29,6; 33,2; 34,2; 36,5) ou par "coram" (33,6 et 22). Pour les 5 autres passages le Complutensis :ontient la version peu septantique et alors on trouve 3 fois in conspectu" (21,6; 36,9+12) et 2 fois "in oculis" (22,4, en ccord avec Lucien, et 20,32, en désaccord avec tous les témoins la Septante). C'est donc seulement une fois ou deux sur cinq e notre version suit les tendances de la recension KAIΓE.

l ; autres caractéristiques ne peuvent pas être invoquées ici, s t parce qu'elles sont trop difficiles à manier (élimination d présents historiques), soit parce qu'elles portent sur des nu nces grecques peu sensibles en latin (ἀπάντησιν et συνάντησιν, θύ ν et θυσιάζειν, racines φρον et σοφ, σπεύδειν et ταχύνειν),

soit parce qu'elles concernent des termes employés seulement dans des passages connus par la version septantique (רָדַף) ou même totalement inemployés (עָרוֹן, הָרָה, לֹא אָבָה, אָנֹכִי, שַׂר צָבָא חָרַשׁ, חָשָׁה).

Mais, puisque les quatre principaux phénomènes signalés par BARTHELEMY et SHENKEL se vérifient dans un document et pas dans l'autre, cela prouve que la séparation des deux documents, réalisée plus de dix ans avant la parution des "Devanciers d'Aquila", n'était pas imaginaire et qu'elle reposait bien sur des divergences objectives, détectées par la rétroversion en hébreu.

Ainsi, les caractéristiques considérées plus haut suffisent à fonder un jugement solide. Un critère est négatif : 5 fois οὐκ ἦν n'a pas été transformé en οὐκ ἔστιν. Trois critères sont faiblement positifs : 1 ou 2 fois sur 5 la traduction de בְּעֵינֵי est corrigée de ἐνώπιον en ἐν ὀφθαλμοῖς; 1 ou 2 fois sur 4 la traduction de מֵעַל est corrigée de ἀπό en ἐπάνω; 1 fois sur 3 la traduction de אִישׁ est corrigée de ἕκαστος en ἀνήρ. Mais le principal critère, celui qui concerne la traduction de גַּם par ΚΑΙΓΕ est nettement positif, puisque cette traduction se reflète en latin 11 fois sur 17.

Si l'on se rappelle que les critères signalés ne sont pas des absolus, mais seulement des tendances, et surtout que la recension ΚΑΙΓΕ n'est qu'une recension, où l'activité du recenseur a pu être illogique et intermittente, on ne doit guère hésiter à conclure que la version peu septantique de 2 Chroniques dépend en fait de la recension ΚΑΙΓΕ.

Bien des discussions sont actuellement en cours sur les rapports entre la recension ΚΑΙΓΕ et THEODOTION[15] ou la Quinta[16]. Si leur identité parvient à être pleinement démontrée, alors on pourra conclure que celle des Veteres Latinae qui ne dépend guère de la Septante traduit en réalité la Quinta ou THEODOTION[17].

Mais cette étude ne porte que sur le second livre des Chroniques. Peut-on étendre ses résultats à l'ensemble de l'Ancien Testament ? Jusqu'à présent cette généralisation ne peut être considérée que comme une hypothèse, qu'il faudrait vérifier patiemment pour chaque ouvrage l'un après l'autre[18].

Et si ces vérifications se révélaient concluantes, alors les deux familles de la Vetus Latina que l'on appelle "africaine" et "européenne" pourraient être appelées plus clairement la Vetus Latina Septantale ou Septantique et la Vetus Latina Quintale ou Théodotionique.

NOTES

1 Dans les Collectanea Biblica Latina, vol.VIII, Abbaye Saint-Jérôme, Rome, ou Libreria Vaticana, Città del Vaticano, 1945.

2 En plus de la bibliographie donnée par Dom WEBER (p.IX, note 1) sur ces variantes marginales du Legionensis, on pourra consulter aussi : 1) pour les livres des Rois, Alfred RAHLFS, Septuaginta-Studien, Heft 3, §37, pp.157-160 (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1911); 2) pour les livres de Samuel, L. Dieu, Retouches lucianiques sur quelques textes de la vieille version latine (I et II Samuel), dans la Revue Biblique, XVI (1919), no 3, pp.372-403, surtout pp.383-390.

3 Dans plusieurs cas la comparaison n'est pas possible, parce que le Complutensis ou le Legionensis sont alors interpolés sur la Vulgate, comme il sera indiqué plus loin.

4 On en trouvera les références en appendice, ainsi que celles des 5 passages du Legionensis qui contiennent également des emprunts à la Vulgate.

5 Les mêmes constatations sont faites, pour certaines variantes des psautiers de la Vetus-Latina, par : 1) Ambrosio M. AMELLI, Liber Psalmorum iuxta antiquissimam versionem nunc primum ex Casinensi cod. 557... in lucem profertur (Collectanea Biblica Latina, vol.I), Pustet, Rome, 1912;- 2) F.C. BURKITT, The Monte Cassino Psalter, dans The Journal of Theological Studies, vol. XIV, no 3 (April 1913), pp.433-440; - 3) Paul CAPELLE, Le texte du Psautier latin en Afrique (Collectanea Biblica Latina, vol. IV), Pustet, Rome, 1913.

6 Les rapports entre la Vetus Latina et la Peshitto ont déjà été mis en relief par (1) F.H.CHASE, The Syro-Latin Text of the Gospels, Macmillan, London, 1895;- (2) Johannes SCHILDENBERGER, Die altlateinischen Texte des Proverbien-Buches. I : Die alte afrikanische Textgestalt (Texte und Arbeiten, 32-33), Beuron, 1941, pp.50-54, avec références à diverses études particulières;- (3) Bleddyn J. ROBERTS, The Old Testament Text and Versions, Cardiff, 1951;- (4) Jesús CANTERA (Ortiz de Urbina), Puntos de contacto de la "Vetus Latina" con la recensión de Luciano y con otras recensiones griegas, dans Sefarad, año XXV, Fasc. 1, 1965, pp.69-72, puis : Puntos de contacto de la "Vetus Latina" con el Targum arameo y con la Pešitta, Hipotesis de un origen targúmico de la "Vetus Latina", même revue, même année, pp.223-240.

7 Les Devanciers d'Aquila. Première publication intégrale du texte des fragments d'une étude sur les traductions et recensions grecques de la Bible réalisées au premier siècle

de notre ère sous l'influence du rabbinat palestinien (Supplements to Vetus Testamentum, vol.X), Brill, Leiden, 1963.

8 Jesús CANTERA (Ortiz de Urbina) aboutit lui aussi à une conclusion négative dans son étude sur "La Vetus Latina y el Texto Masoretico. Hipotesis de una recensión de la Vetus Latina a base del Texto hebreo", dans Sefarad, año XXIII, 1963, pp.252-264. Avant lui cette hypothèse avait déjà été envisagée (1) par D.S.BLONDHEIM, Les parlers judéo-romans et la Vetus Latina; étude sur les rapports entre les traductions bibliques en langue romane des Juifs au moyen âge et les anciennes versions, Champion, Paris, 1925, pp.XLVI à LIV;- (2) par B.J.ROBERTS (ouvrage signalé à la note 6), pp. 238-239;- (3) par H.F.D.SPARKS, The Bible in its Ancient and English Versions, p.102.

9 Une seule fois, en 23,13, la Vetus Latina "coniuratio" rejoint SYMMAQUE ἐπιβουλή, mais alors elle s'accorde aussi avec LUCIEN σύνδεσμος et avec le texte massorétique קֶשֶׁר.

10 Ouvrage cité à la note 5, pp.31-80.

11 James Donald SHENKEL, Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1968, pp.13-17 et 113-116.

12 BARTHELEMY (Devanciers..., pp.41 et 42) signale qu'en 4 de ces cas (12,12; 14,14; 18,21; 19,8) certains groupes de manuscrits de la Septante portent déjà ΚΑΙΓΕ.

13 On remarquera comme ces trois exceptions, ainsi que celle qui concerne "etiam", se trouvent aux extrémités de l'ouvrage.

14 Cette traduction inattendue pourrait d'ailleurs résulter d'un accident survenu en grec, car le mot suivant commence précisément par la lettre E et alors le I de KAI et l'E de ΕΠΙΣΤΟΛΑΣ auraient pu être dittographiés, en sorte que ΚΑΙΕΠΙΣΤΟΛΑΣ soit lu ΚΑΙΓΕΕΠΙΣΤΟΛΑΣ. Ainsi s'expliquerait cette tournure insolite de la Vetus Latina Septantique.

5 Les rapports avec THEODOTION sont étudiés par BARTHELEMY, Les Devanciers d'Aquila, pp.252-260, puis par Kevin G. O'CONNELL, The Theodotionic Revision of the Book of Exodus. A Contribution to the Study of the Early History of the Transmission of the Old Testament in Greek (Harvard Semitic Monographs, 3), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1972. Selon O'CONNELL (p.293) "it can be concluded that Theodotion's version in Exodus is an integral part of the general ΚΑΙΓΕ recension identified by Barthélemy, and that Barthélemy's original suggestion to this effect is amply proven".

16 Les rapports avec la Quinta sont étudiés par BARTHELEMY, Les Devanciers d'Aquila, pp.213-227 (voir aussi à ce propos J.D. BARTHELEMY, Quinta ou Version selon les Hébreux ?, dans Theologische Zeitschrift, Jahrgang 16, Heft 4, Juli-August 1960, pp.342-353). Les suggestions de BARTHELEMY sont contestées par George HOWARD, The Quinta of the Minor Prophets : A First Century Septuagint Text ?, dans Biblica, vol. 55, fasc. 1, 1974, pp.15-22, dont voici la conclusion (p.22) : "It does not seem out of place to say that his thesis (= de BARTHELEMY) is unproven".

17 Leslie C.ALLEN, dans The Greek Chronicles, the Relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic Text (Supplements to Vetus Testamentum, XXV and XXVII), 2 volumes, Brill, Leiden, 1974, étudie les rapports de la Septante des Chroniques avec la recension KAIΓE et il aboutit à une conclusion négative (vol. I, pp.137-141); contre R. WEBER, qui envisage la possibilité d'une parenté de la Vetus-Latina avec THEODOTION (p.XLVIII), sa conclusion est également négative (vol.I,pp.106-108), mais ni l'un ni l'autre ne se place dans l'hypothèse que le Complutensis est un manuscrit hybride, qui amalgame deux traductions différentes.

18 Par exemple, il faudrait étudier de près la Vetus-Latina des Psaumes éditée par Ambrosio M. AMELLI (référence à la note 5). Heureusement ce travail sera facilité par les recherches de Hermann-Josef VENETZ, Die Quinta des Psalteriums. Ein Beitrag zur Septuaginta- und Hexaplaforschung (Collection Massorah), H.A. GERSTENBERG, Hildesheim, 1974. (Je remercie Mlle Colette ESTIN de m'avoir fait connaître cet ouvrage).

<u>Liste des passages du Complutensis interpolés sur la Vulgate</u>

9,10	ligna tyina
9,20	conuibii regis
9,24	per singulos annos (?)
11,1	conuerteret ad se
12,9	et clipea
12,11	aramentarium (?)
12,12	auersa est ab eis ira domini
15,16	Priapi
16,2	Benadad
17,7	Banayl et
18,16-17	et dixit dominus : Non habent isti dominum. Reuertatur unusquisque ad domum suam in pace. Et ait rex Israhel ad Yosafat : Nonne dixi tibi

18,31	dixerunt : Rex Israhel iste est; et circumdederunt eum
19,2-3	et idcirco... requireres dominum (= WEBER)
20,6-10	domine deus... mons Seyr (= WEBER)
20,14-15	Adtendite omnis Iuda et qui inhabitatis in Iherusalem et tu rex Iosafat. Hec dicit uobis dominus : Nolite timere
21,2	qui habuit (?)
21,4	omnes fratres suos gladio et quosdam de principibus Israhel
21,17	que inuenta est... Ioacaz qui (= WEBER)
21,18	langore insanabili (?)
21,20	ambulabitque non recte (?)
22,1	latronum Arabum (?) qui inruerant in castra (= WEBER)
22,3	sed et ipse ingressus est (?)
22,11	et idcirco Gotolie non interfecit eum (?)
22,12	quibus regnabit Gotolia super terram (?)
23,6	obseruet custodias domini (?)
23,17	sacerdotem Baal interfecerunt ante aras (?)
24,6	ut inferret eam omnis multitudo (= WEBER)
24,20	transgredimini preceptum
24,22	qui cum moreretur (?)
25,2	Fecitque bonum... corde perfecto (= WEBER)
25,11	populum suum et habiit contra conuallem salinarum et percussit ibi filios Seyr decem millia
25,15	quam ob causam iratus est dominus contra (= WEBER)
26,5	dominum in diebus Zaccarie intelligentis et uidentis deum (= WEBER)
26,7	et contra Ammanitis (?)
26,8	et diuulgatum est nomen eius usque ad introitum Egypti
26,11	Maasieque doctoris et sub manu Ananie qui erat de ducibus regis (= WEBER)
26,15	et fecit ... saxa grandia (= WEBER)
26,19-21	tenens in... de domo domini (= WEBER)
30,8	nolite indurare ceruices uestras
30,18	dominus bonus propitiabitur (?)
31,6-7	domino deo suo... mense septimo (= WEBER)
32,15-16	eruere uos... seruum eius (= WEBER)
34,13	eos qui... honera portabant (= WEBER)

Liste des passages du Legionensis interpolés sur la Vulgate

12,12 siquidem et
15,15 in omni enim
16,14 incensionem
18,34 pugna in die illo
21,15 paulatim per dies

Liste provisoire des passages du Complutensis qui dépendent de la recension KAIΓE

Des études plus approfondies seraient nécessaires pour fournir une liste définitive; un certain nombre de points restent douteux; en particulier le passage d'une version à l'autre ne peut pas toujours être indiqué avec précision.

1,1-13
2,8 Et mitte mici... ligna Libani
3,3-4 Et hii... cubitis XXX
3,3 et fecit duo hostea domus
3,11-16
4,4-5 erant super... cubiti unius
4,12-13 et capitella super... reticulo uni + faciem que erant super capita columnarum
4,15 et mare unum... pater eius
4,21 et uasa eorum auro puro
5,10
6,1
6,6
6,10-11 et surrexi loco... cum filiis Israhel
6,14-18
7,5 à 9,14 (sauf en 8,9 "in opera sua" et "et principes potentes et ternistratores ipsi" et sauf en 9,6-7 "dimidium a multitudine... mulieres tue")
9,18 et manus hinc et inde in loco sessionis
9,22-25
9,29 nonne hec scripta sunt à 10,5
11,22 à 12,10 erea et cassides

12,12-14
13,1-6
13,20 - 14,1
14,7
14,14-15
16,9 ad confirmandum eos à 17,4
18,3 à 20,15 nolite timere
20,16 in fine conuallis à 21,15
21,17 à 23,4 intratis in sabbatis
23,9-14 et produxit
23,20-21 et deposuit... interfecerunt gladio (?)
24,10-11 inmittebant in loculos... in tempore
24,23 - 25,1
25,26 (?)
26,1
28,12
28,20-21 Et uenit ad eum... domum domini
28,26
31,16-19 (?)
32,4-5
32,26-31
34,26-31
34,4 à 35,3 Dauid rex Israhel
35,5-7
35,9-11
35,24 et sepultus est à 36,2 regnabit in Iherusalem
36,3-4 et transtulit... super Iudam
36,6-23

Liste provisoire des passages du Legionensis qui dépendent de la recension ΚΑΙΓΕ

1,15	4,6	6,17	7,10	8,9	9,4
2,10	4,12	7,3	7,13	8,14	9,10
3,9	4,13	7,6	7,17	8,15	9,14
3,10	4,16	7,7	8,4	9,1	9,20

9,24
9,25
10,4
10,8
10,11
10,15
11,11
12,10
12,15
13,7
14,5
15,8a
15,8b
15,16
16,4
16,7
16,14
17,2
17,14
17,16
18,7
18,16
18,25
18,34
19,2
19,3
19,6
20,2
20,16

21,11a
21,11b
21,15
21,18
22,3
22,7
23,13c
23,13d
23,18
23,19
24,5
24,6
24,11
25,5
25,22
26,5
26,10
26,14
27,2
27,3
27,6*
28,3
28,18
28,19
28,23
29,7
29,28
29,35
30,21

31,13
32,1
32,5
34,22
35,3
35,11
35,21
35,23
36,3
36,16

* Peut-être faudrait-il voir plutôt en "et via illius" de 27,6 un parallèle à "et hacta" de 27,7.

HENRI CAZELLES

TEXTE MASSORETIQUE ET SEPTANTE EN IS 2,1-5

Dans ses Devanciers d'Aquila[1] D.BARTHELEMY n'était guère amené à étudier de près la Septante d'Isaïe d'autant que quinze ans auparavant I.L.SEELIGMANN lui avait consacré une importante monographie[2]. Toutefois il a rencontré fréquemment ce texte grec d'Isaïe[3] et a noté quelques rares cas[3a] où il a pu prendre en défaut l'apparat critique de ZIEGLER[4]. Je voudrais ici faire quelques observations sur une péricope qui présente l'intérêt de recoupements avec un passage étroitement parallèle de Michée (4,1-5)[5] dont, par une bonne fortune, le même D.BARTHELEMY nous a donné la transcription[6]. C'est aussi par une bonne fortune que nous disposons pour ce texte du quadruple apparat critique dû à M.H.GOSHEN-GOTTSTEIN dans la publication de The Hebrew University[7] Bible (Versions, sources rabbiniques et Qumrân, manuscrits hébreux médiévaux, détails massorétiques); cet apparat critique complète celui de la Bible de Stuttgart[8], plus maniable mais forcément plus sommaire. Enfin les notes de critique textuelle de commentaires comme ceux de GRAY[9] et de WILDBERGER restent une aide précieuse.

Il est bon de se rappeler au début les observations de SEELIGMANN sur la Septante de ce ch.2 d'Isaïe. Il relève le goût du traducteur pour les synonymes (p.40 et 66 à propos de Is 2,18 et 20), l'influence du Dodekapropheton sur le traducteur (ainsi p.72s., en comparant Os 5,7 et Is 2,6b), l'influence possible d'exégèse chrétienne sur des copistes (p.24 note), le choix du traducteur de certains vocables (ἄκρα pour הַר p.49 sur 2,2; de φόβος pour la "crainte" de Dieu), enfin certaines fautes qui peuvent être le fait des copistes (haplographie de י עֵינֵי en עֵינֵי, le tout à fait exceptionnel θαλάσσης pour θαρσίς en 2,16 p.30, 59, 79) ou de lui-même. Travaillant sur un point plus particulier J.W.OLLEY a relevé la tendance universaliste de la traduction[10].

Dès le titre nous nous trouvons en présence d'une divergence curieuse que corrigeront AQUILA, SYMMAQUE et THEODOTION. Au lieu de "la parole que vit Isaïe..." du TM, la LXX a ὁ λόγος ὁ γενόμενος παρὰ κυρίου πρὸς Ἠσαΐαν. L'hébreu correspond au titre général de Is 1,1 sauf qu'Isaïe "voit" une "parole" (דָּבָר) au lieu de "voir" und "vision" (חָזוֹן). Cette formule de la Septante s'inspire des intitulés de Os 1,1; Mic 1,1; Soph 1,1 et on pourrait songer à une influence du <u>Dodekapropheton</u>. Mais il y manque le παρὰ κυρίου (comme dans Jér 1,1), absent également du TM d'Is 2,1. Or ce παρὰ(κυριου) correspond au מֵאֵת hébreu qui apparaît régulièrement dans les en-tête des discours dits deutéronomiques du livre de Jérémie (v.g. 18,1).

C'est au v. 2 que commence le doublet de Michée.

1° Le TM a un יִהְיֶה devant "montagne", comme Michée. La LXX, ni en Isaïe, ni en Michée, n'a éprouvé le besoin de le traduire; probablement cet ἔσται aurait répété un premier ἔσται en tête du verset.

2° Le TM qualifiait de נָכוֹן (prédicat en tête) "la montagne de la maison de Yahvé", expression très exceptionnelle. Le TM de Michée a ce נָכוֹן comme prédicat mis en tête de la proposition nominale suivante : "établi au sommet des montagnes". Il a de plus le pronom personnel הוּא servant de copule (mais peut-être pour des raisons de rythme) dans le parallèle suivant : "plus élevé que les collines". Ce הוּא, masculin comme montagne en hébreu, n'est pas dans le TM Isaïe.

La LXX Isaïe traduit le premier parallèle comme la LXX Michée : ἐμφανὲς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου; mais, dans les deux cas, elle est infidèle au TM. D'une part elle supprime la "maison" qu'elle rétablit prosaïquement comme un second complément "et la maison de Dieu". La LXX Michée, en fait, dédouble le נָכוֹן, traduisant la première fois par ἐμφανές (la montagne du Seigneur) et la seconde fois par ἕτοιμον (sur les sommets-pl- des montagnes). Pour le

troisième parallèle les substantifs ὀρέων, βουνῶν seront identiques, mais au lieu de ὑψωθήσεται d'Isaïe, Michée aura μετεωρισθήσεται, racine que la LXX grecque utilise en Is 2,13 pour rendre נִשָּׂא hébreu, ce qui est précisément la racine que le traducteur grec avait à rendre en Mic 4,1.

3° A la fin de ce verset les deux TM divergent sur un כֹּל (infra note 13) et sur la préposition : אֶל dans Isaïe, עַל chez Michée, plus adversatif en principe (car la langue tardive peut donner à עַל la même valeur qu'à אֶל).Les deux LXX respectent la nuance, mais en inversant : le grec de Michée paraît lire le אֶל d'Isaïe πρὸς αὐτό (corrigé dans les recensions d'ORIGENE et LUCIEN), et le grec d'Isaïe avec ἐπ'αὐτό comprend עַל. Certes ce même grec d'Isaïe a rendu le difficile נָהֲרוּ de l'hébreu par ἥξουσιν, "viendront"; mais cela ne suffit pas pour expliquer par soi seul le choix de la préposition régime. Le σπεύσουσιν de LXX Michée est une explication par l'hébreu מהר "se hâter" en ne changeant qu'une consonne. Mais cette tentative n'a pas eu d'influence sur la LXX Isaïe.

Dans le v. 3 les TM d'Isaïe et de Michée sont pratiquement identiques à deux variantes près. L'une consiste dans l'addition d'un ו chez Michée : "à la montagne de Yahvé <u>et</u> à la maison du Dieu d'Israël." L'autre est plus curieuse. Chez Michée ce sont des "nations" (גּוֹיִם) et non des "peuples" nombreux qui viennent et s'écrient...

Alors que dans le livre d'Isaïe le traducteur grec distingue soigneusement עַמִּים et גּוֹיִם, ici, il suit Michée et traduit par ἔθνη; AQUILA, SYMMAQUE et THEODOTION rétabliront λαοί. De même le ו de Michée se retrouve dans la Septante d'Isaïe. Puis les textes divergent. La LXX Michée a δείξουσιν là où Isaïe a ἀναγγελεῖ. AQUILA et THEODOTION ayant rendu par φωτίσει paraissent penser à une racine אור pour ce יוֹרֵנוּ, ce qui paraît inutile puisque la racine ירה reparaît en תּוֹרָה dans ce même verset. En fait la LXX Isaïe la traduit également par ἀναγγελῶ en 28,9 (mais pas ail-

leurs). Si les deux LXX traduisent par un même singulier ὁδόν le pluriel hébreu, elles divergent pour la traduction de אֹרְחֹתָיו. En fait chez Isaïe le terme n'est pas traduit; ἐν αὐτῇ équivaut à l'hébreu בָּהּ. Nous n'avons à ma connaissance pas trace que les autres traducteurs s'en soient émus, ni les Pères de l'Eglise[11]. La fin du verset est identique dans Michée et Isaïe; son vocabulaire (תּוֹרָה, דְּבַר, יֵצֵא) et sa syntaxe ne posaient guère de problème.

Il n'en est pas de même du v. 4 (3 dans Michée). Déjà les deux TM divergent. Au lieu du הַגּוֹיִם d'Isaïe, Michée a (sans article) עַמִּים רַבִּים; dans le stique parallèle non seulement Michée intervertit עַמִּים qui devient גּוֹיִם, mais ce dernier est qualifié de "puissants" (עֲצֻמִים), et l'on préecise : עַד־רָחוֹק "jusqu'au loin". La visée universaliste est soulignée[12] comme elle l'est dans la suite du livre de Michée, spécialement en 5,6ss où l'on retrouve les עַמִּים רַבִּים. La fin du verset est identique dans les deux textes hébreux.

Tout en ayant le singulier (λαὸν πολύν) la LXX d'Isaïe soutient le עַם du TM; il n'avait pas le sg en 2,3 mais nous l'avons vu au v. 3 transformer un pluriel en un sg ὁδόν. Il faut donc nous garder de conclure trop vite sur le texte hébreu qu'il traduisait. La LXX de Michée traduit au contraire au pluriel son עַמִּים רַבִּים; comme pour Isaïe il traduit גּוֹיִם par ἔθνη.Mais ensuite le συγκόψουσιν devient κατακόψουσιν, les μαχαίρας des ομφαίας, les ζιβύνας des δόρατα, enfin λήμψεται un ἀντάρη. Le lus curieux c'est que le "chaînon manquant" publié par BARTHELEMY, ut en étant certainement le texte de Michée, revient partiellent, (mais partiellement seulement) au texte de la LXX d'Isaïe. garde le ἀντάρη du Dodekapropheton mais il reprend le συνκόψουc, les μαχαίρας et les ζιβύνας d'Isaïe. C'est ici la LXX d'Is qui influe sur le Dodekapropheton, du moins une de ses versis.

Le v. 4 de Michée est ignoré d'Isaïe. Mais il en reste une trace dans la Septante du v. 5 avec un καὶ νῦν. Ignoré du TM, ce καὶ νῦν suggéré par le καί de Michée. Gênant dans le texte d'Isaïe qui est une apostrophe au vocatif à la "maison de Jacob", il était nécessaire dans le texte de Michée pour introduire après l'oracle de paix la perspective deutéronomique où chacun vit sous sa vigne et son figuier. Le grec du "chaînon manquant" est encore ici fort indépendant de la LXX de Michée; καθίσονται au lieu de ἀναπαύσεται, ανηρ au lieu de ἕκαστος, τῶν δυνάμεων au lieu de παντοκράτωρ, θεοῦ αὐτῶν au lieu de αὐτοῦ, ὅτι au lieu de διότι. Il est plus fidèle au TM et on y discerne un effort de littéralisme. Le ἀνήρ que n'emploie jamais la LXX de Michée peut lui être venu de la LXX d'Is 2,9 où en effet אִישׁ de l'hébreu est rendu par ce terme.

La LXX de Michée avait cherché à adoucir le caractère heurté des deux כִּי du TM, par une alternance διότι/ὅτι. Ce heurt venait de ce qu'il avait conclu la perspective "deutéronomique" (vivre sous sa vigne et son figuier) par une formule très voisine de celle d'Is i,20 "car la bouche de Yahvé (Sabaot, Michée) a parlé". Au v. 6 la LXX d'Isaïe avait résolu autrement un cas semblable avec un γὰρ ... ὅτι. Il n'y a donc pas ici d'influence réciproque.

Dans le v. 5 l'appel du prophète résonne très différemment. Dans Isaïe ce n'est qu'un appel à marcher à la lumière de Yahvé; dans Michée on oppose les peuples qui marchent au nom de leurs dieux et "nous" qui marchons pour toujours derrière Yahvé. La Septante de Michée a adouci l'opposition en transformant les "dieux" des peuples en leur "voie", la voie des peuples. Il ne souligne pas l'idolâtrie des peuples. Michée a donc pour ce verset une perspective plus universaliste qu'Isaïe, et son traducteur grec accentue cet universalisme en le rendant bienveillant (ce que le "chaînon manquant" ne retient pas). Nous avons vu que cet universalisme se manifestait aussi dans le TM de Michée au v.3 (des peuples "même de loin"). La LXX d'Isaïe en a été influencée et

a même distingué le jugement des nations (שָׁפַט) de l'accusation d'un peuple nombreux au sg (הוֹכִיחַ). Ces deux termes hébreux n'ont pas à être analysés ici, ni leur traduction grecque en κρινεῖ et ἐλέγξει. La traduction grecque oriente le sens vers un jugement universel. Reste à savoir si c'était le sens primitif de l'oracle d'Isaïe.

Concluons :

1° La LXX d'Isaïe a été influencée par l'universalisme du texte de Michée[13].

2° S'il y a une influence du Dodékapropheton sur la LXX d'Isaïe, il y a aussi des traces de l'influence de la LXX d'Isaïe sur la LXX de Michée.

3° Le "chaînon manquant" témoigne d'une révision partielle où la LXX d'Isaïe corrige la LXX de Michée.

NOTES

1 SVT X, Leyde 1963.

2 The Septuagint Version of Isaiah. A Discussion of its Problems, Leiden 1948.

3 Ainsi p. 52 (sur 13,8), p. 57 (sur 7,17), p. 61 (sur 18,9 et 27,13), p. 68 (sur 5,27 cf. Mi 4,9), p. 84 (sur 5,21), p. 86 (sur 60,20)...

3a Ainsi p.74 à propos de Is 54,11.

4 Isaias, Septuaginta XIV, Göttingen 1939 p.128s., précédé des Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias (Alttestamentliche Anhandlungen XII,3, Münster 1934, malheureusement non reproduits Dans Sylloge, Gesammelte Aufsätze zur Septuaginta, Göttingen 1971.

5 Je n'y ai pas trouvé de références dans les importantes études de J.ZIEGLER, Die Vorlage der Isaias-Septuaginta (LXX) und die Erste Isaias-Rolle von Qumran (IQISa), JBL 78, 1959, p.34-59, reproduit dans F.M.CROSS and Sh.TALMON, Qumran and the History of the Biblical Text, Harvard 1975 p.90-115, A.S.GEHMAN, Adventures in Septuagint Lexicography, dans Textus V, 1966, p.125-132; C.RABIN, The Translation Process and the Character of the Septuagint, id. VI, 1968 p.1-26; D.WEISSERT, Alexandrian Analogical Word-Analysis and Septuagint Translation Techniques, id. VIII, 1973 p.31-44; E.TOV, Transliterations of Hebrew Words in the Greek Versions of the Old Testament, id. p.55-77. Sur les problèmes généraux des traductions grecques S.JELLICOE, The Septuagint and Modern Study, Oxford 1968 en particulier p.177ss.

6 D.BARTHELEMY, Fragments grecs des Petits Prophètes dans Devanciers d'Aquila p.172, col Vi. Voir aussi Découverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante, dans RB lx, 1953 pp.20, article reproduit dans CROSS-TALMON, Qumran... p.127-139.

7 M.H.COSHEN-GOTTSTEIN, The Book of Isaiah, part one & two Jerusalem 1975 p.6-7, basé sur le Codex d'Alep.

8 D.WINTON THOMAS, Liber Jesaiae, Biblia Hebraïca Stuttgartensia 7, 1968.

9 G.B.GRAY, ICC Edimbourg 1912 p.47; H.WILDBERGER, Jesaja, Biblischer Kommentar, Neukirchen 1972 p.76, bibliographie p.75.

10 J.W.OLLEY, Righteousness in the Septuagint of Isaias, A Contextual Study SBL, Scholars Press Missoula 1979 p.147 cf. 100, 111, 113; voir aussi la note sur φῶς p.50.

11 O.WAHL, Die Prophetenzitate der sacra parallela in ihrem Verhältnis zur Septuaginta Textüberlieferung, Munich 1965 I, 290. JEAN DAMASCENE résume une longue tradition patristique. La Syro-Hexaplaire (MIDDELDORF) suit la LXX, mais la Peshitto de Mossoul le TM.

12 Peut-être est-ce même Michée qui est à l'origine de ce sens universaliste répercuté ensuite dans l'édition présente d'Isaïe; cf. "Qui aurait visé à l'origine Is, 2,2-5 ?" à paraître.

13 Aussi, tout en suivant Michée en Is 2c, traduisant עַמִּים par גּוֹיִם, a-t-elle gardé le כֹּל de "tous les peuples" du TM d'Isaïe.



ALEJANDRO DIEZ-MACHO

L'USAGE DE LA TROISIEME PERSONNE AU LIEU DE LA PREMIERE DANS LE TARGUM

1. On connaît depuis longtemps l'usage, dans l'araméen de Palestine, de l'expression hahuʾ gabra, comme périphrase de "je" ou de "tu"[1].

G.VERMES[2] ajoute quelques précisions : "'That man' (hahu gabra) is not always a circumlocution, and even when it is sometimes relates to the first person singular, and sometimes to the second : 'that man' can be 'I' our 'you'... He must rely on the context to establish its precise meaning. Thus, for instance, he will find that it can only be used as a substitute within the context of direct speech, in dialogue or monologue. Furthermore, the topic of the conversation must belong to a few well defined patterns. The speaker may wish to refrain from immodest emphasis on himself... Again, very frequently the unpleasant, frightening or fateful nature of a statement calls for a circumlocution. Sickness and death, in particular, are subjects never to be associated directly with oneself... Another situation demanding camouflage is one in which the speaker mentions a topic unpalatable to someone else present. Here 'That man' will replace 'you': 'May the spirit of that man (=your spirit) perish'".

Nombre d'auteurs admettent que l'expression araméenne bar naš, ou bar enaš, 'fils de l'homme', est elle aussi une périphrase équivalente à "je", et que Jésus se réfère à Lui-même quand il parle du "Fils de l'homme"[3].

G.VERMES a donné des exemples de l'araméen de Palestine, tirés de sources du deuxième siècle de notre ère et postérieures, qui, à son avis, prouvent que bar naš ou bar naša peut être une périphrase de "je"[4]. D'après G.VERMES[5] : "These exemples demonstrate that in Galilean Aramaic the son of man occurs as a circumlocutional referance to the self. Like the parallel idiom, 'that man',

it is employed in a context where humiliation or death are mentioned, but there are also instances in which the avoidance of the first person is motivated by reserve and modesty. On the other hand, whereas 'that man' can designate either 'I' or 'you', all the son of man sayings so far analysed refer back to the speaker"[6].

La thèse de VERMES a été acceptée par C.H.DODD[7], mais d'autres se refusent à accepter que bar naš soit une périphrase de "je". Voici l'opinion de R.LE DEAUT : "Nous hésitons à admettre l'équivalence bar nash = je, même après avoir étudié tous les exemples proposés par G.Vermes... Pour passer au sens de 'je', l'emploi du démonstratif est aussi nécessaire en araméen et bar nash/bar nasha seul ne peut signifier que 'homme' en général, 'quelqu'un', etc... en incluant à l'occasion la personne qui parle"[8]. Même explication que celle donnée par J.JEREMIAS[9] et C.COLPE[10].

J.JEREMIAS écrit : "While bar enasha (like our 'one') can include the speaker, it is not a periphrasis for 'I'[11].

VERMES a répondu aux objections de ses critiques en rappelant que même si bar naš a la signification générale de "homme" qui peut y inclure le "je", les exemples apportés par lui montrent que les récits veulent aussi et directement signifier le "je" : il s'agit d'une double entente[12].

. Le but de mon enquête est de fournir de nombreux exemples de 'usage de la troisième personne au lieu de la première dans le rgum. Les grammaires de l'araméen que j'ai consultées (G.DALMAN, .B.STEVENSON, ODEBERG, MARSHALL, F.SCHULTHESS, G.F.NICHOLLS, l /ILSKER, J.N.EPSTEIN, C.LEVIAS...) ignorent cet usage. La Con- c dance du Targum Onqelos de H.J.KASOVSKY[13], qui contient tous l usages de la préposition qdm, l'ignore aussi.

Un el usage semble si étrange que D.RIEDER corrige les exemples qu l trouve dans le Targum Pseudo-Jonathan ben ʿUzziel au Pentate ıe en mettant la première personne là où le texte utilise la

troisième[14]. Moi-même, dans l'ed.princeps du Ms. Neofiti 1 de la Vaticane, j'ai noté cet usage "anormal" si fréquent dans Neofiti, surtout dans ses gloses. Dans sa récente traduction des Targumim du Pentateuque, R.LE DEAUT[15] note à plusieurs reprises ce changement de la troisième personne au lieu de la première justifiant dans certains endroits un tel usage comme forme de courtoisie.

La question que nous voulons éclairer est celle de savoir s'il s'agit là d'une erreur de copistes ou plutôt d'une tournure linguistique propre à l'araméen de Galilée[16].

Notre enquête continue celle de B.COUROYER sur "Alternances de pronoms personnels en égyptien et sémitique"[17], dans le domaine de l'araméen de Palestine. COUROYER a trouvé dans l'égyptien "une quadruple alternance de pronoms :

a) Donnez à toi (au lieu de lui)
b) Si je mens... qu'il soit mutilé (au lieu de je)
c) Je puis faire du tort à quelqu'un dans ta ville (au lieu de ma ville)
d) Nous éloignons ma statue (au lieu de sa statue)"

Dans quelques inscriptions phéniciennes et araméennes on a trouvé aussi le passage de la deuxième à la troisième personne[18].

3. Exemples de l'usage de la troisième personne au lieu de la première dans l'araméen du Targum :

1) Gn 3,9 M <A> : "Et comment t'imagines-tu que le lieu où tu te trouves n'est pas connu devant lui (qwdmwy)", au lieu de "devant moi" (N. Nu, R, Ps, V, O qdmy; 440 qdmyy) L'annotateur <A> est le même qui a copié le texte : Donc il copie la variante qwdmwy comme une vraie variante.

2) Gn 3,13 N, copiste I : "Le serpent l'a (ytyh, prob. lire yth fém. "à elle") trompée", au lieu de "m'a trompé (yty)". Il semble qu'on ait corrigé le he final croyant sans doute que

c'était une erreur.

3) Gn 4,14 N, copiste I : "Et il arrivera que quiconque le rencontrera le tuera (ytyh)", au lieu de yty, "me rencontrera", me tuera" (première personne TH, O et Ps deux fois). La variante ly de M semble la variante de ytyh, fautivement attribuée à wmṭlṭl, mais le texte ytyh n'est pas corrigé. Dans B aussi "le tuera (ytyh)"; "le rencontrera (ytyh)" a disparu par déterioration du texte. Même si on retient la troisième personne de N et B, la première ne peut pas être exclue, au moins comme double entente.

4) Gn 6,3 N, copiste I : "Yahweh dit... En vérité le mode de jugement de la génération du déluge est scellé devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)". R. LE DEAUT commente ce changement de qdmwy au lieu de qdmyy : "Formule fréquente dans N; il ne s'agit pas d'erreur de copiste, mais de changement intentionnel, par respect"[19]. Il faut souligner que le copiste I est aussi le copiste des gloses de Gn 1,1-18,18; et qu'il n'a ajouté ici aucune glose corrigeant qdmwy.

5) Gn 6.13 N, copiste I : "Alors Yahweh dit... Le cri de toute chair est monté devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)". Pas de correction de qdmwy dans M ou I.

6) Gn 15,1 M <A> : "(Abraham... dit): Ou peut-être s'est-il trouvé (quelque) mérite pour moi, la première fois, quand ils sont ombés devant lui (qwdmwy, aussi bis 440, Nu, R)", au lieu de devant moi (qwdmyy)"; 110 qwdmyn, à corriger qwdmyy ou qwdmwy. aussi : "Tes récompenses et tes bonnes oeuvres sont préparées vant lui (qwdmwy avec Nu, R; 440 qdm'y)", au lieu de "devant i (qwdmyy)". Dans N, Ps qdmyy.
15,1 440, Nu, R : "Les proches des tués qui sont tombés de- t lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)".
L copiste de N et l'annotateur de M est la même personne; donc q mwy est une variante authentique. Remarquer que c'est Abraha qui parle en M, 440, Nu, R dans la troisième personne.

L'usage de la troisième personne dans cette haggada est attesté plusieurs fois par M et par la famille indépendante du ms 440. Donc l'erreur du copiste est exclue.

7) Gn 17,8 M <A> : "Et sera sa Parole (mymryh) pour eux", au lieu de "ma Parole (mymry)". Dans N le copiste I, l'auteur de M, dit : "Et je serai dans ma Parole" (bmymry). C'est Dieu qui parle dans M et N[20].

8) Gn 20,13 N, copiste II : "Quand les nations cherchèrent à m'égarer (yty) après leurs idoles et la Parole de Yahweh le (ytyh) prit", au lieu de "me (yty) prit ". On a ici dans N yty (m'égarer) et ytyh (le prit); toutes les deux formes se réfèrent à la première personne; mais il faut souligner que le copiste II, à qui appartient la copie de N Gn 18,18-fin et tout l'Exode, commet beaucoup d'erreurs. M, qui appartient à la main <C>, dit yty (me prit)[21].

9) Gn 22,14 M <C> : "(Dès le premier moment où Tu <=Yahweh> m'as dit) : Sacrifie ton fils devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)". Une source indépendante, 110, qwmwy = qwdmwy, "devant Lui", confirme l'authenticité de la lecture (qdmwy de M : il ne s'agit pas d'une erreur de <C>.

10) Gn 23,4 M <D> : "Donnez-moi parmi vous une propriété funéraire et j'enterrerai mon mort (le retirant de) devant lui (qwdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)". N a qdmyy. La lecture qwdmwy de M étant apparemment "incorrecte", ne peut pas être considérée comme une correction de <D> : elle a été copiée d'une autre source.

11) Gn 23,8 M <D> : "Et persuadez pour lui (ʿlyh)", au lieu de "pour moi" (ʿly)". Les versets 7-11, donc notre v. 8, avec ses gloses sont répétés; dans la glose première <D> a ʿlyh, dans la glose bis (prob. d'une autre main <E> on a ʿly avec Ps; N a ly, "pour moi". Prob. ʿlyh est fautive.

12) Gn 24.12 N, copiste II : "Et il (Eliézer) dit : Yahweh... arrange donc (cela) devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)". Il n'y a pas de gloses M ou I corrigeant qdmwy de N. Ps a qwmy = qwdmy, "devant moi".

13) Gn 24,43 M <G> : "Donne-lui (ytyh) à boire", au lieu de "donne-moi (yty)"; mais peut être M, ou sa source, a mis maladroitement le he dans ytyh au lieu de la mettre dans ly de la même glose qui doit être lu lyh. N a yty.

14) Gn 27,20 N, copiste II : "Il (Isaac) dit : Parce que Yahweh... a (tout) arrangé devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)". Il n'y a pas de glose corrigeant qdmwy en qdmyy. Ps qdmyy.

15) Gn 27,31 N, copiste II : "Je (Esaü) tuerai son (ʾḥwy)[22] frère Jacob", au lieu de "mon frère (ʾḥy)". Ici la confusion de ʾḥwy avec ʾḥyy n'est pas possible parce que ʾḥyy signifie "mes frères"; donc ʾḥyy ("mes frères") de 110 est une correction fautive de ʾḥwy qui confirme la lecture de N. Ps ʾḥy[23].

16) Gn 29,8 M <I> : "Alors ils abreuveront (wyšqwn)", au lieu de "nous abreuverons (nšqy)" de N et Ps avec TH; mais on pourrait expliquer l'origine de cette troisième personne par contamination de wyglglwn. En tout cas, wyšqwn n'est pas une lecture fautive de M, parce qu'elle se trouve aussi dans le ms E, ms de la même famille qu'une série de variantes M.

7) Gn 30,28 M <J> : "(Fixe donc ton solaire) pour lui (ʿlwy)", u lieu de "pour moi" : ʿlyy E et ʿly O avec ʿly du TH; Ps ʿly; qdmyy.

) Gn 30,25 N, copiste II : "Et j'irai chez lui et dans son ɪ ʼs (lʾtryh wlʾrʿyh)", mais un correcteur a mis un petit trait s les he - pour corriger une erreur ? E lʾtry wlʾrʿy.

19) Gn 30,29, ms E : "Ce qui était tes troupeaux qui paissaient devant lui (qwdmwy)", au lieu de "devant moi" de N (qdmyy) et M (qdmy).

19bis) Gn 31,12 M <J> : "(Est manifesté) devant lui (qdmwy) tout ce que Laban est disposé à te faire", au lieu de "devant moi" : qdmyy de N, qdmy de Ps avec TH. Le ms E a aussi "devant lui", qwdmwy, qui confirme la lecture de M. Rappelons encore que le ms E appartient à la même famille textuelle qu'une série de variantes M[24].

20) Gn 31,39 M <J> : "De ses mains (mn ydwy) tu les réclamais", au lieu de "de mes mains" (ydyy de C, 440, Nu, R).

21) Gn 31,40 M <J> : "(Et le sommeil fuyait) loin de ses yeux (ʿnwy, lecture de M plus probable que ʿnyy)", au lieu de "mes yeux" : ʿyyny de N et ʿynyy du ms C avec TH.

22) Gn 32,17 N, copiste II : "Passez devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi" (qdmyy de C et qdmy de Ps). On pourrait, peut-être, expliquer ce qdmwy par contamination des trois -wy qui précèdent.

23) Gn 32,18 N, copiste II : "Quand Esaü, son frère (ʾhwy)", au lieu de "mon frère" (ʾḥy de C et Ps). Un correcteur a mis un yod au-dessus du yod de ʾḥwy voulant sans doute corriger et lire ʾḥy, mais cette correction semble postérieure. La lecture ʾḥwy ne peut pas venir ici de ʾḥyy, "mes frères".

24) Gn 32,21 M <J> : "(Peut-être) il recevra le semblant de sa face (ʾpwy)", au lieu de "ma face (ʾpyy)". On pourrait y voir une contamination de ʾpwy précédent, mais il faut remarquer que C a aussi ʾpwy comme M, et il est invraisemblable de trouver une même erreur dans deux sources indépendantes.

25) Gn 33,10 M <J> : "(Tu dois accepter mon don) de ses mains (ydwy)", au lieu de "ma main" de Ps ydy, en singulier, avec TH.

26) Gn 33,14 N, copiste II : "Devant son serviteur (ʿbdh; TH ʿbdw)" = devant moi. Il s'agit d'une formule de courtoisie qui se trouve aussi en hébreu et dans nos langues.

27) Dans la glose M du même verset <J> écrit : "Je (Jacob) conduirai seul à l'enseignement de la Loi qui se trouve devant moi (qdmyy) et à l'espérance en son mérite (zkwtyh) les fils de l'exil". Il s'agit non des mérites ou de la justice de la Loi - on aurait alors zkwth - mais des mérites de Jacob. Donc M a "son mérite (zkwtyh)", au lieu de "mon mérite (zkwty)".

28) Gn 34,16 N, copiste II : "Et nous prendrons pour eux (lwn= lhwn) vos filles", au lieu de "pour nous (ln) vos filles". On peut songer, peut-être, à une erreur : lwn au lieu de ln du ms C, Ps ln; mais on ne trouve dans ce verset aucune correction ou glose de lwn[25].

29) Gn 40,9 N, copiste II : "Voici qu'il y avait une vigne devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)".

Dans Gn 40,9 M <L> on a encore la variante qdmwy : "plantée devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)". Le copiste des gloses <L> est le même copiste II du texte de N. Deux fois donc la même personne écrit qdmwy, une fois dans N, une autre dans M. Ps qdmy; ENA 2755 qwdmyy.

30) Gn 41,9 N, copiste II : "Je rappelle aujourd'hui ses péchés (srḥnwy)", au lieu de "mes péchés" : swrḥnyy de E et de Ps.

31) Gn 41,15 N, copiste II : "Et il n'y a personne pour l'interpréter (ou: "qui interprète pour lui")(wptyr lyt lyh). Dans le ms on a lyh : c'est-à-dire, il semble qu'on veuille corriger lyh en ly, "pour moi". Dans E : "Et il n'y a personne pour moi (ly) pour l'interpréter (wlyt ly mn dy ptr yth)". Ps ytyh avec TH.

32) Gen 41,51 N, copiste II : "Car Yahweh lui a fait oublier (nšy ytyh)" au lieu de "m'a fait oublier (nšy yty)", avec ENA 2578 et Ps.

33) Gn 42,36 N, copiste II : "Et ils lui (ʿlwy) sont comptés", au lieu de "me (ʿly) sont comptés". La lecture ʿillway ("sur moi") pour ʿlwy semble être exclue parce qu'on a ʿlyy dans le ms ENA 2578 et ʿly dans 110, Nu et R[26].

34) Gn 43,3.5 N, copiste II : "Joseph dit : Vous ne verrez sa face (ʾpwy) que si votre frère...", au lieu de "ma face (ʾpyy de Ps) : deux fois, donc, la troisième personne pour le première. ENA 2578 ʾpy dans les deux versets : première personne avec TH.

35) Gn 44,17 M <L> : "Voici qu'il y a compassion devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)". C'est Joseph qui parle.

36) Gn 44,18 N, copiste II : "Et moi, sa force (ḥylyh)est plus que...", au lieu de "ma force (ḥyly)" avec M <L> bis; D (בחילי), 440 (בחייליִ), 110 Nu (דחייליִ), R (דחיליִ).

37) Gn 44,18 440, Nu, R : "Ses deux frères (ʾḥwy) Siméon et Benjamin", au lieu de "mes deux frères (ʾhyy) de N, 110"[27].

38) Gn 44,19 N 440, Nu, R, comme dans nos langues : "Mon seigneur a questionné ses serviteurs (=nous a questionnés)".

39) Gn 44,21 I <L> : "Que ses yeux (ʿyynwy) (se posent sur lui", au lieu de "mes yeux" : ʿyny de N avec 440, Nu, R. Ici la lecture de I est confirmée par Ps et V qui ont ʿynwy, "ses yeux", corrigé à tort ʿynyy par D. RIEDER dans son édition du Pseudo-jonathan.

40) Gn 44,23 N, copiste II : "Vous ne verrez plus sa face (ʾpwy)", au lieu de "ma face", ʾpyy de Ps.

41) Gn 44,29 M <J> : Encore ʾpwy, "sa face", au lieu de "ma face".

42) Gn 44,31 M <J>. "Lorsqu'il verra que l'enfant n'est pas avec lui (ʿymyh)", au lieu de "avec moi"; cf. 44,30 M.

43) Gn 45,8 N, copiste II : "Mais Yahweh l'a placé (ytyh)", au lieu de "m'a placé (yty)".

44) Gn 45,12 N, copiste II : "... ainsi que les yeux de son frère (ʾḥwy) Benjamin voient que sa bouche (pwmyh) vous parle", au lieu de "mon frère (ʾḥy), "ma bouche (pwmy)", comme Ps; M <K> pwmy.

45) Gn 47,18 M <J> : "Il ne reste devant notre seigneur sinon leurs corps (gwpyhwn) et nos terres", au lieu de "nos corps (gwpynn)". Ps gwp̄n; N gwpynn. La juxtaposition de première et troisième personne rend suspecte la troisième personne.

46) Gn 48,5 N, copiste II : "Avant sa venue (wyytwy, au pluriel avec sens du sing., cf. O Gn 24,62 mytwhy) vers toi", au lieu de "ma venue (myytyy)".

47) Gn 48,7 N, copiste II : Encore bmyytwy, "dans sa venue" au pluriel avec sens du singulier, au lieu de bmyytyy, "dans ma venue; M <L> bmyty.

48) Gn 48,22 N, copiste II : "Isaac, mon père, le donna à Esaü, son frère (ʾḥwy), et moi je l'ai pris des mains d'Esaü, son frère (ʾḥwy)", au lieu de "mon frère (ʾḥy)", deux fois. 110 lit ʾḥyy ("mes frères"), qui est une correction de ʾḥwy, parce que ʾḥyy n'a aucun sens. 440, Nu, R, ʾḥy.

49) Gn 49,2 N, copiste II : Encore "Esaü, son frère (ʾḥwy)", au lieu de "mon frère (ʾḥy)". Ici encore 110 a ʾḥyy (qu'on doit corriger ʾḥwy) et 440, Nu, R, ʾḥy.

50) Gn 50,25 N, copiste II : "Vous ferez remonter d'ici ses ossements (grmwy)", au lieu de "mes ossements (grmyy)". Ps grmyy.

51) Ex 3,17[28] N, copiste II : "Et j'ai décidé par sa Parole (bmymryh)", au lieu de "par ma Parole". Ps mymry. LE DEAUT[29] commente l'usage de "sa Parole" au lieu de "ma Parole" dans ce verset : "Façon révérentielle de faire parler Dieu ou exemple de

confusion, fréquente dans les manuscrits, entre les suffixes de première et de troisième personne (-y et -yh)".

Mais la confusion dont parle LE DEAUT est une confusion de -y au lieu de yh, non de -yh au lieu de -y, comme c'est le cas dans ce verset. On a donc ici une forme révérentielle.

52) Ex 3,19 Ps : "Et cela non point en raison de sa force (dḥylyh) puissante, mais parce que avec sa Parole (mymryh) (je veux) le contraindre par des plaies funestes", au lieu de "avec ma Parole (mymry)".

Mais il est peu probable que dḥylyh ("sa force") de Ps et O, substitue "ma force (dḥyly) qui est puissante". RIEDER corrige à tort mymryh du ms Add 27031 par mymry.

53) Ex 4,8 N, copiste II : "Et ils n'écoutent pas la voix de son premier signe (nsyh)", au lieu de "mon premier signe (nsy)". On pourrait traduire aussi : "la voix des premiers signes (nsyh), mais ce serait contre le TH qui a un singulier. Le contexte favorise la première traduction donnée (son signe=mon signe), parce que le verset suivant parle des deux premiers signes : signe premier et signe second venant après lui.

54) Ex 4,25 N, copiste II : "Le sang de cette circoncision a expié pour les péchés de son mari ceci (dḥtnyh hdyn)", au lieu de "celui-ci mon mari (dḥtny hdyn)". On a ḥtnyh (suffixe de troisième personne masculine), et on attendrait ḥtnh (suffixe de troisième personne féminine); cela rend suspecte cette troisième personne.

55) Ex 4,26 N, copiste II : Encore "son mari", pour "mon mari" (ḥtnyh pour ḥtny). M ḥtnh qui peut être la correction de ḥtnyh en troisième personne féminine (son mari à elle), ou simplement l'état emphatique de ḥtn (le mari), écrit dans O ḥtnʾ (le mari). Ḥtnyh est donc très probablement une forme fautive.

56) Ex 5,2 N, copiste II : "Qui est donc Yahweh que je doive écouter sa voix pour son laisser partir (lmšlḥyh) Israël ?", au lieu de "pour mon laisser partir (lmšlḥy).
Mais cet infinitif (-yh, peʿal de l'araméen littéraire), possible avec ce verbe, est suspect, ainsi que lmqṭlyh d'Ex 5,21; 14,12. Il semble plutôt une écriture erronée de lmšlḥh.

57) Ex 6,12 N, copiste II : "Voici que les enfants d'Israël n'ont point écouté ses paroles (lmylwy)", au lieu de "mes paroles (lmylyy)". C'est Moïse qui parle.
Commentaire de R.LE DEAUT à cet usage : "emploi intentionnel de la troisième personne ou erreur de scribe ?". Contre cette seconde alternative - substitution d'un yod par un waw résultant de la confusion de ces deux consonnes - il faut souligner que les différents scribes ne substituent pas un waw de troisième personne par un yod de première.

58) Ex 7,3 N, copiste II : "Et je multiplierai ses signes (nswy)", au lieu de "mes signes (nsyy)". M <J>, ʾtyy wyt nswy: "mes miracles et ses signes", au lieu de "mes signes". La troisième personne (nswy) est retenue dans N et M, deux sources différentes. Il semble étrange de trouver, une après l'autre, la troisième et la première personne.

59) Ex 7,16 M <J> : "(Et qu'ils rendent un culte) devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (N qdmyy)". Ps qdmy. Première fois.

60) Ex 7,26 I <J> : "(Et qu'ils rendent culte) devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi", qdmyy de N. Ps qdmy. Deuxième fois.

61) Ex 8,19 I <K> : "(Et qu'ils rendent culte) devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi", qdmyy de N. Troisième fois, mais ici par une main <K> différente, ce qui prouve que qdmwy est une variante copiée d'une source.

62) Ex 9,1 I <K> : "(Et qu'ils rendent culte) devant lui (qwdmwy)", au lieu de "devant moi", qdmyy de N. Quatrième fois. Ps qdmy.

63) Ex 9,13 I <K> : la même variante une 5e fois. Ps qdmy.

64) Ex 9,15 N, copiste II : "Maintenant si j'avais envoyé les plaies de sa vengeance (pwrʿntyh)", au lieu de "ma vengeance (pwrʿnty)". Ps gbwrty, "ma force".

65) Ex 9,16 M <K> : "Pour te faire voir la puissance de sa force (ḥylyh)", au lieu de "ma force (ḥyyly)" de N. Ps ḥyly.

66) Ex 10,3 M <K> : "(Ainsi a parlé Yahweh... : Jusques à quand refuseras-tu de t'humilier devant lui (qdmwy). Laisse partir mon peuple", au lieu de "devant moi", qdmyy dans Ps, et TH (mpny); N qdm yyy.

67) Ex 10,17 M <K> : "(Et maintenant, je t'en prie) remets son péché (lḥwbyh)", au lieu de "mon péché", ḥwby Ps, première personne singulier avec TH; N ḥwbyy, "mes péchés", O lḥwbay, "mes péchés".

68) Ex 13,2 M <L> : "(Consacre) devant lui (qdmwy) tous les premiers-nés...", au lieu de "devant moi (qdmyy)". <L> signale avec un point sur le mem de qdmwy que ce mot est déplacé et qu'on doit le placer au commencement de la glose M, là où se trouve qdmy dans O et Ps[30].

69) Ex 14,4 M <L> : "Et je glorifierai sa Parole (mymrẏ=mymryh)", au lieu de "ma Parole". 110 "ma Parole tirera gloire de Pharaon".

70) Ex 14,11 M <L> : "(Que nous as-tu fait en) les (ythwn) (faisant sortir d'Egypte ?", au lieu de N "en nous faisant (ytn)...". La même personne a copié ytn de N et ythwn de M.

71) Ex 14,17 M <L> : la même variante de M au v.4 : dans les deux cas mymrẏ, abréviation de mymryh.

72) Ex 16,12 M <L> : "Les murmures des enfants d'Israël sont manifestés devant lui (qwdmwy)", au lieu de N qdmyy. Ici Ps, source indépendante, a aussi qdmwy; O qdmy.

73) Ex 17,4 M <L> : "Encore un peu et ils le (ytyh) lapideraient !", au lieu de "me (yty N et Ps) lapideraient".

74) Ex 17,7 N, copiste II : "Est-ce qu'en vérité la Gloire de la Shekina de Yahweh demeure parmi eux (bynyhwn) parmi nous (bynynn) ?". Ici on a successivement la troisième et la première personne, la première personne étant celle de Ps avec TH. Il n'y a aucun signe de correction dans bynyhwn.

S'agirait-il d'une lectio conflata ou d'une correction ?

75) Ex 19,9 N, copiste II : "Voici que ma Parole (mmry) t'apparaîtra"; mais dans M <L> Yahweh parle en troisième personne[31] : "La Parole de Yahweh (mymryh) (t'apparaîtra)", au lieu de la première personne du TH et de Ps et O : "Voici que moi je vais t'apparaître".

76) Ex 20,6 N, copiste II : "Je conserve clémence... pour ses amis (rḥmwy) les justes", au lieu de "mes amis (rḥmyy)" de M <L> et Ps.

77) Ex 20,24 N, copiste II : "Je me révélerai à vous par sa Parole (bmymryh)", au lieu de "par ma Parole (bmymry)".

78) Ex 20,24 M <L> : "(En tout) lieu où tu te tiendras pour prier mon saint Nom, sa Parole (mymry<h>) se manifestera", au lieu de "ma Parole (mymry)". N et M emploient Memra à la troisième personne.

79) Ex 22,22 M <L> : "Et qu'ils crient devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmy)" de N, Ps; le ms A utilise aussi la troisième personne "devant Yahweh (qdm yyy)".

80) Ex 22,24 M <L> : "Si vous prêtez à son peuple (lʿmy=lʿmyh)", au lieu de "à mon peuple (lʿmy)" de N, Ps avec TH.

81) Ex 22,26 M <L> : "Que s'il crie devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi (qdmyy)" du ms A; qdmy N, Ps.

82) Ex 25,30 N, copiste II : "Tu placeras en ordre sur la table devant lui (qdmwy) au lieu de "devant moi : I <L> qdmyy (corr. qdmyy); Ps qdmy.

83) Ex 28,1.3.4 N, copiste II : "Pour servir devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi". M <L> 28,1 "devant moi (qdmy)" comme O, Ps; la glose M manque dans 28,3, mais Ps a qdmy; dans 28,4 le copiste de N, ayant écrit d'abord qdmyy lui-même corrige qdmwy, ce qui prouve que la forme qdmwy est intentionnelle; dans ce v. 4 Ps a aussi qdmwy, "devant lui", au lieu de "devant moi".

84) Ex 28,41 N, copiste II : "Et ils serviront devant lui (qdmwy)" au lieu de "devant moi (qdmyy)" de I <LL> et qdmy de Ps.

85) Ex 29,1 N, copiste II : "Pour servir devant lui (qdmwy)", de même dans Ps, au lieu de "devant moi", (qd)myy de I <LL> et qdmy de O. La lecture qdmwy de Ps vient confirmer celle de N : la correction qdmy par D. RIEDER est hors de propos.

86) Ex 29,44 M <LL> : "(Pour qu'ils servent) devant lui (qwdmwy)", au lieu de "devant moi" : qdmyy de N, qdmy de O. Qdmwy de Ps confirme ici, de même qu'au v. 29,1 la lecture de M.

87) Ex 30,30 M <LL> : "Pour qu'ils servent devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi" : qdmyy N, qdmy O. Encore qdmwy de Ps confirme ici la lecture de M.

88) Ex 31,17 N, copiste II : "Entre sa Parole (mymryh) et les fils d'Israël", au lieu de "ma Parole" (mymry) de Ps et O. Dans TH, Ps et O après avoir commencé à la première personne, Dieu poursuit son discours à la troisième personne. Dans N il commence à la première personne.

88bis) Ex 32,9 Ps : "Il est manifesté devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi" : V qdmy, N qdmyy.

89) Ex 33,17 M <LL> : "(Tu as trouvé grâce et miséricorde) devant lui (qwdmwy)", au lieu de "devant ma face" de N, "devant moi" de Ps.

90) Ex 33,14 M <LL> : "La face de sa bienveillance (rʿwtẏ=rʿwtyh) te conduira", au lieu de "Je vous préparerai un lieu de repos" de N[32].

91) Lv 6,10[33] N, copiste II : "Je l'ai donné comme leur part de ses offrandes (mqrbnwy)", au lieu de "mes offrandes" : mqrbnyy de Ps et qrbny de O avec TH (ʾiššay); mais on ne peut pas exclure la possibilité que mqrbnwy soit la traduction d'un texte hébreu comportant une troisième personne, parce que Samar., LXX, Vulgate et trois mss hébreux disent meʾišše Yahweh au lieu de meʾissay.

Dans 6,11 N dit aussi qrbnwy et pas qrbny yhwh, qui serait la traduction de ʾiššē yhwh du TH.

92) Lv 10,3 Ps, V : "Que s'ils ne sont point attentifs dans le ministère des offrandes, Je (Yahweh) les brûlerai dans une flamme de feu (jaillie) de devant lui (mn qdmwy)", au lieu de "devant moi". R. LE DEAUT considère ce qdmwy comme "formule de respect"[34].

93) Lv 15,31 N, copiste I : "Pour qu'ils ne souillent point mon sanctuaire, car la Gloire de sa Shekinah (Škyntyh)", au lieu de "ma Shekinah" : Škynty de Ps. R. LE DEAUT[35] commente l'usage de "sa Shekinah" : "Formule de respect plutôt qu'erreur de copiste (pourtant fréquente dans le cas des suffixes de première et troisième personne)".

4) Lv 16,2 V : "Car dans les nuées de ma Gloire[36], sa Shekinah Škyntyh)", au lieu de "ma Shekinah" avec Ps et N.

) Lv 16,16 N, copiste I : "Il fera de même pour la Tente de
ınion où demeure, au milieu de leurs impuretés, la Gloire de
s Shekinah (Škyntyh)". On aurait attendu "ma Shekinah" comme
a v. 2, parce que c'est Yahweh qui parle. Mais ici comme dans
l vv. 7,10,12,13,18,30 Yahweh parle à la troisième personne.
Ps "ma Shekinah".

Au chapitre 17 Yahweh parle comme au chapitre 16, tantôt à la troisième personne (vv. 2,4,5,6,9), tantôt à la première personne (vv. 10,11,12,14)[37].

96) Lv 20,23 N, copiste I : "Vous ne marcherez point selon les coutumes des nations que Je (Yahweh) chasse devant vous; parce qu'elles ont pratiqué toutes ces abominations, sa Parole (mymryh) les a prises en dégoût", au lieu de "ma Parole" : mymry de Ps. Commentaire de R. LE DEAUT : "sa Parole" : "Usage de la troisième personne par respect (trop fréquent pour être une faute de copiste)"[38].

97) Lv 22,9 M <LL> : "C'est (moi) Yahweh qui les sanctifie par sa Parole (mymryh)", au lieu de "qui par ma Parole (mymry) le(s) sanctifie". Cf. Lv 20,8; 21,8.15.23 M <A>; 22,16.32 M <LL>.

98) Lv 22,27 110 : "Le taureau a été choisi devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi" : qdmy N, Ps, M; qdmyy F.

99) Lv 23,2 N, copiste II : "(Yahweh parla à Moïse, en disant...): Telles sont les dates de l'ordonnance de ses solennités (mwʿdwy)", au lieu de "mes solennités" : mwʿdyy Ps, F; mwʿdʾ<y> I; mwʿdy O. On pourrait penser à une contamination du mwʿdwy du même v.

100) Lv 26,2 N, copiste II : "Vous observerez ses sabbats sacrés (šwby qwdswy)" au lieu de "mes sabbats sacrés"; cf. Ps, O et TH.

101) Nb 11,13 N, copiste III : "D'où aurais-je de la viande à donner à tout ce peuple, quand ils pleurent devant lui ? (qwdmwy)" au lieu de "devant moi" : <qd>myy I <LL>.

M <LL> : "Auprès de lui (ʿlwy)", au lieu de ʿly de Ps.

On a ici une double confirmation de l'authenticité de l'usage de la troisième personne. Mais on pourrait penser que "devant lui (=Dieu)", est dû à l'influence des vv. 18.20.

102) Nb 11,14 N, copiste III : "Je ne puis pas à lui seul (lblḥwdwy)", lecture confirmée par O de Híjar blḥwdwhy; au lieu de "à moi seul" : lblḥwdy de Ps et O; I <LL> blʾ = blḥwdwy.

103) Nb 16,34 N, copiste III : "Et tous les Israélites qui se trouvaient autour d'eux s'enfuirent à leurs cris; car ils disaient : Que la terre ne les (lhwn) engloutisse pas", au lieu de "nous (ytn) engloutisse" de Ps et O avec TH. LE DEAUT commente l'usage de lhwn : "Peut-être s'agit-il d'un euphémisme". I <LL> ytnn.

104) Nb 21,5 I <LL> : "Pourquoi donc nous avez-vous fait monter d'Egypte pour les (ythwn) faire mourir", au lieu de "nous", ytn de N, copiste III, qui coïncide avec la main <LL>; cf. 20,4[39].

105) Nb 23,10 N, copiste III : "Balaam dit dans son oracle prophétique : Si Israël le (ytyh avec 440, L, 264, 110) mettait à mort par le glaive, il (hwʾ) annonce qu'il n'y aura pas de part pour lui (lyh) dans le monde à venir. Mais si Balaam venait à mourir de la mort des justes, ah ! si sa fin (swpyh), ah ! si ses derniers jours (ʾḥryth) pouvaient être..." L'usage de la troisième personne de N dans ce verset est commun à 440, L, 264, Nu; mais 110 a "mes derniers jours (ʾḥrytʾy)"; TH (napsi, aharity), O et Ps ont aussi la première personne. Ps : "L'impie Balaam dit encore : Si (ceux de) la maison d'Israël me (yty) mettent à mort par l'épée, j'ai déjà reçu l'annonce (mbśrnʾ) que je n'aurai point (dlyt ly) de part dans le monde à venir. Mais si je venais à mourir (myytnʾ) de la mort des justes !, si ma fin (swpy) pouvait être...". R. LE DEAUT commente l'usage de le ("Si Israël le mettait à mort") : "Emploi de la troisième personne par euphémisme".

106) Nb 25,11 N, copiste III : "Pinekhas... a détourné son courroux (ḥmtyh)", mais ici comme dans 22,34 on a ajouté une ligne sur le he pour lire ḥmty, "mon courroux", avec Ps (rytḥy).

107) Dt 1,23 M <LL> : "La chose lui parut bonne (litt.: fut bonne à sa face)", au lieu de "me parut (litt. à ma face)" : ʾpwy au lieu de ʾpy. Ps bʿynyy (à mes yeux)[40].

108) Dt 4,10 N, copiste III : "Afin qu'ils apprennent à craindre devant lui (qdmwy)", au lieu de qdmy de Ps. Il n'y a pas de variante ou correction de qdmwy dans M I <LL>.

109) Dt 4,10 M <LL> : "(Mais conservant clémence et bonté...) pour ses amis (lrḥmwy)" avec N (copiste III) Ex 20,6, au lieu de "mes amis" : lrḥmyy de N et Ps; lrḥmy O.

Dans le v. parallèle, Ex 20,6, N rḥmwy (ses amis) et M <L> rḥmyy (mes amis); ainsi, la même variante rḥmwy dans deux endroits différents exclue la possibilité que rḥmwy soit une erreur au lieu de rḥmyy.

110) Dt 5,28 (25) M <LL> : "Il est révélé devant lui (qdmwy)", au lieu de "devant moi" (qdmy) du ms D et Ps.

111) Dt 10,5 N, copiste III : "Ainsi que le lui (ytyh) avait prescrit la Parole de Yahweh", au lieu de "m'avait (yty) prescrit" avec TH, Ps, O.

112) Dt 31,16 N, copiste III : Yahweh qui parle : "Ils l'abandonneront (ytyh) et rompront mon alliance que j'ai établie avec eux", au lieu de "m'abandonneront (yty)"; mais dans Dt 31,20 N yty.

113) 32,4 N, copiste III : "Je ferai retomber la vengeance sur ses adversaires (lśnʾwy N avec Nu, R) et je paierai de retour les ennemis de mon peuple"; au lieu de "mes adversaires" (lśnʾy), I <LL> avec 440, O et TH. Mais ici la troisième personne semble se référer au peuple plutôt qu'à Dieu qui parle.

4. Conclusion.

De tout ce qui précède on peut dégager les conclusions suivantes :

1) L'usage de la troisième personne au lieu de la première est un usage attesté par les Targumim araméens. Il est fréquent dans le Ms. Neofiti 1, surtout dans ses gloses marginales, mais il se trouve çà et là dans les fragments du Targum palestinien de la Gueniza du Caire et dans les fragments du Targum Yerushalmi contenus dans les mss 440-Nu+R, et dans le ms 110 appartenant à une autre famille textuelle. Il se trouve aussi dans le Targum Pseudojonathan.

2) On n'oserait pas assurer que tous les cas d'une telle substitution soient authentiques : dans un cas ou dans l'autre on peut songer à une erreur des copistes parce que écrire *-wy* (troisième personne) pour *-yy* (première personne) est facile : on sait que les scribes confondent souvent *waw* et *yod*, les lettres qui déterminent la troisième ou première personne dans la plupart des exemples fournis dans notre travail. Il est aussi facile d'écrire par mégarde *-yh* (suffixe de troisième personne) au lieu de *-y* (sans *he* final) comme suffixe de troisième personne singulier : *ly* pour *lyh*; *yty* pour *ytyh*, etc. On pourrait donc penser que le fréquent usage de *-y* (troisième personne) au lieu de *-yh* (troi-ıième personne) ait habitué le copiste à mettre *-yh* (troisième ersonne) au lieu de *-y* (première personne).

) Mais si l'écriture fautive du copiste peut expliquer tel ou l cas particulier, on ne saurait pas raisonnablement expliquer nombre si élevé de *-wy* (troisième personne)au lieu de *-yy* :emière personne), de *-yh* (troisième personne) au lieu de *-y* (emière personne).

Q l'usage de *-wy* pour *-yy*, attesté dans nos exemples, ne peut pa être expliqué par une simple confusion de *waw/yod* est prouvé pa le fait que la confusion de ces lettres se réalise uniquement, ou resque uniquement, dans une seule direction : constamment

-wy pour -yy; jamais, ou presque jamais, -yy pour -wy. Si on avait affaire à une simple confusion de lettres semblables, une telle confusion se produirait dans la double direction : yod au lieu de waw, et waw au lieu de yod; on trouverait -wy (troisième personne) pour -yy (première personne) dans la même proportion numérique (ou dans une proportion semblable) que la confusion de -yy (première personne) pour -wy (troisième personne). Or cette dernière confusion ne se trouve point : on ne trouve pas -yy pour -wy, on ne trouve pas la première personne au lieu de la troisième.

Dans le Deutéronome, par exemple, où Moïse parle constamment à la troisième personne, l'usage de -wy (troisième personne) revient souvent, mais pas une seule fois la confusion de -yy au lieu de -wy; on y lit toujours qdmwy et jamais qdmyy. La substitution de yod par waw (-wy au lieu de -yy) dans cette unique direction, montre qu'il s'agit ici d'un phénomène linguistique et non d'une confusion de deux lettres semblables.

Un autre argument démontrant que -wy n'est pas dû à une simple confusion de lettres par le scribe, est fourni par la présence de -wy dans le même endroit du verset dans des sources indépendantes : des qdmwy de Neofiti sont attestés aussi dans des fragments de la Guéniza du Caire, dans les fragments du Targum Yerushalmi et dans le Pseudojonathan.

Un argument encore que exclue la confusion de waw/yod par un copiste peu soucieux est qu'on trouve -wy au lieu de -yy dans le texte de Neofiti copié par trois différents copistes (I, II et III) et dans les gloses marginales ou interlinéaires copiées par un nombre considérable de mains différentes. Cette coïncidence de tous les copistes du texte et des gloses à écrire -wy au lieu de -yy prouve qu'il ne s'agit pas de négligence des copistes.

Une telle conclusion est rendue encore plus évidente si on remarque que plusieurs fois c'est la même personne qui écrit dans le texte -yy (première personne) et dans les gloses -wy (troisième personne) ou vice versa; le copiste considérait donc -wy et -yy comme de réelles variantes.

Tous ces arguments s'accordent à démontrer que l'usage fréquent de *-wy* au lieu de *-yy* ne saurait s'expliquer par confusion de *waw/yod*, et qu'il s'agit d'un authentique usage linguistique. Et puisque la plupart des exemples rassemblés sont des exemples de troisième personne *-wy* au lieu de première personne, cela suffirait pour conclure à l'existence de cet usage dans l'araméen de Palestine, d'où viennent tous les exemples de notre enquête. Les mêmes arguments appliqués à l'usage de *-yh* (troisième personne) au lieu de *-y* (première personne) prouvent que cet usage est en général authentique, même si dans un cas déterminé on a le droit de soupçonner une possible erreur de copiste. Encore ici le grand nombre d'exemples, leur confirmation par des sources indépendantes, leur utilisation par tous les copistes du texte de Neofiti et de ses gloses, etc., nous mènent à plaider pour leur authenticité.

4) L'usage de la troisième personne au lieu de la première se trouve dans les paroles de l'homme et souvent dans les paroles de Dieu : ils évitent de parler en première personne par simple courtoisie, pas uniquement dans des contextes désagréables ou incommodes. La même tendance à cacher le "moi" apparaît dans l'usage de la première personne du pluriel au lieu de la première personne du singulier, si fréquent dans l'araméen.

5) Tous les usages de troisième personne sont tirés de sources du Targum palestinien; le Targum d'Onqelos ne fournit aucun exemple, parce que bien que composé en Palestine, il fut transféré n Babylonie où il fut l'objet d'une révision babylonienne.

Il semble qu'un procès de "correction" se soit développé dans ns les Targums palestiniens quand la troisième personne substi- e la première : les correcteurs ou copistes ont tâché de resti- ır la première personne quand l'usage de la troisième personne l r semblait "incorrect" par ignorance de cet idiotisme linguis- t ıe ancien. Le ms E de la Guéniza du Caire, étroitement lié à la source de beaucoup de variantes M du ms. Neofiti, a subi déjà

cette correction, mais des usages de troisième personne y ont échappé d'une telle révision. Dans le ms 110 restent des traces comme ʾḥyy ("mes frères"), qui décèlent un original ʾḥwy ("ses frères") qu'on a voulu changer maladroitement en ʾḥy ("mon frère").
Les éditeurs modernes de textes targumiques, p.ex. l'éditeur de l'editio princeps du Pseudojonathan ou les éditeurs de son édition contemporaine (M.GINSBURGER, D.RIEDER) ont éliminé les usages de la troisième personne. Les copistes anciens du Targum palestinien l'ont réduit de façon considérable. Le texte de Neofiti conserve encore un certain nombre d'exemples; M reste plus attaché à cet usage ancien de la troisième personne.

7) L'emploi de la troisième personne n'exclue pas l'usage de la première personne dans le même verset. Ce changement de personne dans un même verset avait déjà été signalé dans la Bible hébraïque par certains linguistes juifs du Moyen Age. Le poète de Granada, Moshe Ibn ʿEzra, qui composa au onzième ou douzième siècle, le Kitāb al muḥāḍara wa-l-muḏākara, une Rhétorique de la Bible hébraïque d'après la rhétorique des Arabes, dans le chapitre dédié à al-ʾistiṯnāʾ[41], nous apprend que quelques linguistes appellent ʾistiṯnaʾ, ha-yoṣe min ha-kᵉlal ("ce qui échappe la règle") le passage du discours de la deuxième à la troisième personne ou de la troisième à la deuxième personne comme dans Jr 3,6 halᵉkah (troisième personne) et wa-tizne (deuxième personne), ou dans Ez 31,10 gabahta (deuxième personne) et wa-yitten (troisième personne); cf. aussi Is 33,2. D'après les mêmes linguistes l' ʾistiṯnāʾ ou astéisme (du grec asteismos, parler avec courtoisie) consisterait dans l'usage de la troisième personne au lieu de la première, comme dans Ps 81,17 : "Et il le nourrit (troisième personne) de la graisse du froment, et je le rassasierai du miel du rocher (première personne)"[42].

Notre enquête confirme que Jésus à pu parler de lui-même à la troisième personne. Le fait qu'il parle du "Fils de l'homme" à

la troisième personne n'implique pas que le Fils de l'homme soit un personnage différent de Lui-même (J.WELLHAUSEN, R.BULTMANN et d'autres), ou que le Fils de l'homme soit Jésus exalté dans le futur et non le Jésus humilié du présent (J.JEREMIAS).

NOTES

1 G.DALMAN, Grammatik (1905), p. 108, écrit : "In der galil. Umgangssprache wird das Personalpronomen in gewissen Fällen durch ein Subst. ersetzt : a) in bescheidener Rede von sich selbst sagt man hhwʾ gbrʾ, "jener Mann" Keth. 29b, Sukk. 55b, hyʾ (l. hhyʾ) ʾyttyʾ, "jenes Weib" Taan. 64b, statt ʾnʾ, "ich"; b) in Verwünschungen und Beteuerungen erscheinen dieselben Ausdrücke an der Stelle von ʾt, ʾtwn, z.B. hhwʾ gbrʾ ("du"), hhyʾ ʾyttʾ ("du") Sot. 16d, BerR. 89; ʾylyn ʿmʾ, "jene Leute" (=ihr) Mo. k. 81d".

2 Jesus the Jew, London 1973, p. 163.

3 Cf. A.MEYER, Jesu Muttersprache, Fribourg i.B. 1896; R.E.C. FORMESYN, "Was there a Pronominal Connection for the Bar Nasha Selfdesignation ?, NT 8 (1966), pp. 1-35.

4 Cf. G.VERMES, "The use of bar nash/bar nasha in Jewish Aramaic", Appendice E dans M.BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1967^{3}, pp. 320-327; Jesus the Jew, pp. 164-168.

5 Cf. Jesus the Jew, p. 168.

6 G.VERMES, Appendix E in M.BLACK, An Aramaic Approach..., p. 327.

7 Le Fondateur du Christianisme, trad. fr., Paris 1972, p. 118 : "Dans beaucoup de paroles, "Fils de l'Homme" pourrait être remplacé par "je" ou par "moi", sans changement apparent de sens. Dans d'autres paroles, on dirait que Jésus fait allusion à quelqu'un d'autre que lui. Or, dans l'araméen de Palestine, il n'était pas insolite de substituer "fils de l'homme" (donc, "un homme", ou "homme") au pronom de la première personne du singulier. Celui qui employait cette tournure pouvait le faire par une certaine pudeur à parler de soi-même, ou pour éviter l'apparence de la vanité (en anglais familier, on emploie parfois ainsi "on" au lieu de "je"); il pouvait aussi avoir une raison spéciale d'être réticent et de laisser un doute sur la personne désignée".

8 R.LE DEAUT, "Le substrat araméen des évangiles : scolies en marge de l'Aramaic Approach de Matthew Black", Biblica 49 (1968) p. 398.

9 "Die älteste Schicht der Menschensohn-Logien", ZNW 58 (1967) p. 165.

10 "Ho hyos tou anthropou", TWNT VIII, 406.

11 New Testament Theology I, London 1971, p. 261, note 1.

12 G.VERMES, Jesus the Jew, p. 189.

13 M^{e}dor Elaha $d^{e}$$mil^{e}$qadmin, Jérusalem 1933.

14 Dans son édition, Pseudojonathan, Targum Jonathan ben 'Uziel on the Pentateuch, copied from the London ms. British Museum add. 27031, Jérusalem 1971.

15 Targum du Pentateuque, I, Genèse (Paris 1978), II Exode et Lévitique (1979), III Nombres (1979), IV Deutéronome (1980)

16 Sigles et abréviations utilisés dans cet article :
<A>, <B>, <C>, <D>, <E>, <G>, <I>, <J>, <K>, <L>, <LL> : différentes mains qui ont copié les gloses marginales (M) ou interlinéaires (I) du ms. Néofiti 1.
A,B,C,D,F : divers fragments du Targum palestinien de la Guéniza du Caire, publiés par P.KAHLE, Masoreten des Westens II, Stuttgart 1930.
Copiste I, II, III : les trois copistes du ms. Néofiti 1; le copiste I est aussi le copiste des gloses de la main <A>; le copiste II est le copiste des gloses de la main <L>; le copiste III est le copiste des gloses <LL>.
ENA 2578 et 2755 : deux fragments targumiques dans le Jewish Theological Seminary de New York.
I : glose interlinéaire de Néofiti 1.
L : Targum fragmentaire, codex 1 de la Bibliothèque de l'Université de Leipzig.
M : glose marginale de Néofiti 1.
N : texte du codex Néofiti 1.
Nu: Targum fragmentaire, codex 1 de la Bibliothèque de la Ville de Nuremberg.
O : Targum Onqelos (éd. Sperber).
Ps: Pseudojonathan d'après le ms. Add. 27031 du British Museum.
R : Targum fragmentaire de la Bible Rabbinique.
TH: texte hébreu de la Bible.
V : ed. princeps du Pseudojonathan, Venise 1591.
110 : ms.hébr. 110 de la Bibliothèque Nationale (Paris)
440 : ms. hébr. 440 de la Bibliothèque Vaticane

Revue Biblique 84 (1977) pp. 365-374; p. 369.

1 Ibid. p. 371.

1 Targum du Pentateuque, I Genèse, p. 115, note 3.

20 Gn 19,24 110 qdmwy (devant lui); tandis que Nu, R, qdmy : toutes les deux formes peuvent être originaires, mais la troisième personne semble préférable.
Gn 20,7 N : "Mais si tu ne la rends pas, sache que tu mourras sûrement, Abimélek, (toi) et tout ce qui est à lui (lyh) u lieu de "est à toi (lk)". Ici on a la troisième personne our la deuxième.

21 Dans ce verset on a tʿbdwn à la place de tʿbdyn, c'est-à-dire, une waw pour yod.

22 Cf. G.DALMAN, Grammatik, p. 198.

23 Gn 28,10 N : on lit dans N "šʿyy (les heures) du jour", où 110, 440 (šʾwy), Nu, R, Ps ont šʿwy : ce serait le premier exemple de waw substitué par yod, mais on peut maintenir šʿyy.

24 Cf. Shirley LUND-Julia FOSTER, Variant Versions of Targumic Traditions within Codex Neofiti 1, Missoula 1977, p. 18.

25 Dans Gn 34,23 la lettre nun de nsrwn est corrigée.

26 On a la même variante dans Gn 13,13 : N ʿly avec 440, contre M ʿlwy.

27 Gn 44,18 110 : "Si je ne le mets pas dans ta présence (Jacob), je serai pour toi pécheur et éloigné de son salut de (mon) père", au lieu de "ton salut" de 440, Nu, R.

28 Dans Ex 2,7 N, copiste II, on a : "Lui (hwʾ) ira", au lieu de "J'irai", mais il s'agit sans doute d'une erreur : hwʾ au lieu de hʾ : Est-ce que ?. I hʾyzyl.

29 Targum du Pentateuque, Exode, p. 32.

30 On doit ajouter cette remarque dans l'editio princeps de Neofiti. Dans Ex 13,12 [M <L> : "(Vous mettrez à part...) devant lui (qdmwy) les premiers-nés"], qdmwy est vraisemblablement une variante de lšmh dyyy de N, une variante de qdm yyy de O et Ps. Dans Ex 13,15, qdmy pourrait être déplacé dans M <L> : lšmh dyyy kl qdmy ptḥ wwldʾ : si l'on met qdmy devant kl, on peut penser à une lectio conflata de lsmh dyyy.

31 Ex 19,11 : Yahweh parle de soi-même à la troisième personne : dans TH, "Yahweh descendra"; dans Ps, "Yahweh apparaîtra"; dans N, "la Gloire de la Shekina de Yahweh apparaîtra"; dans M, "la Parole de Yahweh apparaîtra".

32 Un argument contre l'authenticité de certains suffixes de troisième personne singulier (-yh), pourrait être tiré des exemples suivants : Ex 26,11 N mšknyh (son tabernacle) = Ex 36,18, verset parallèle N mšknʾ (le tabernacle); Ex 26,18 N lmšknyh (pour son tabernacle) = Ex 36,31, par. N <d>mšknʾ (<du> tabernacle); le suffixe -yh de ses exemples est probablement fautif si l'on pense aux versets parallèles et à plusierus autres versets d'Ex 26 et 36 où mšknh ou mšknʾ est l'écriture normale de ce mot. L'origine de cette erreur pourrait être que le copiste II, ou sa source, a trouvé mšknh et l'a interprété fautivement comme mšknyh : comme suffixe de troisième personne au lieu d'état emphatique avec mater lectionis "he". Le mšknyh d'Ex 26,26 appartient à un verset plein d'erreurs.

33 Dans Lv 5,8 N, copiste I : qwdmwy (devant lui), certainement fautif, au lieu de qwdmyy ("en premier"). M qdmyyh.

34 Targum du Pentateuque II, Exode et Lévitique, p. 372.

35 Op. cit., p. 418.

36 Ou : sa Gloire, parce que ʾyqry admet la double traduction : "ma Gloire et sa Gloire".

37 L'alternance de la première et de la troisième personne est fréquente même dans le TH, p.ex. Lv 19,12 TH et N : "Vous ne jurerez point frauduleusement par mon Nom et vous ne profanerez point le Nom de ton (N votre) Dieu. Je suis Yahweh (N Ainsi parle Yahweh)".
Lv 20,8 N qymy (mes lois); M qywmy au lieu de qymwy (ses lois) ou qyymy (mes lois); Ps qyymyy. Lv 20,22 N qyymy et 20,23 M qyymy.

38 Op. cit., p. 457.

39 Dans Ps, V, on lit Nb 21,33, lqdmwtnʾ (à notre rencontre), au lieu de lqdmwthwn (à leur rencontre) de N, O. Nb 22,34 N, copiste III : "Chez lui (lʾtryh)" mais le he a une ligne au-dessus pour indiquer que le correcteur veut la supprimer et lire lʾtry, "chez moi".

40 Dt 2,34 et 35 : "Nous conquîmes" N avec Ps, O et TH; M <LL> "Il conquit". Peut-être s'agit-il d'attribuer la conquête à Yahweh, cf. v. 33 (Yahweh le livra devant nous). Une autre explication : il s'agit d'éviter la première personne par courtoisie.

41 Ff. 136-137 du ms. de la Bodleyan Library d'Oxford, Cat. NEUBAUER no. 1974 (no 599 de la Col. Huntington); pp. 183-185 de la traduction de l'original arabe en hébreu par B. HALPER, Leipzig 1924. Récemment (1975) HALKIN a publié à Jérusalem le texte arabe avec une nouvelle traduction en hébreu. Cf. l'étude de la figure rhétorique al-'istiṯnāʾ, dans mon article "Paralelismo, enumeracion, expolicion, asteísmo (al-ʾistiṯnāʾ), hipérbole...", Sefarad X (1950) pp. 150-152.

La Biblia Hebraica Stuttgartensia, Liber Psalmorum, corrige la troisième personne en première et "te rassasierai" en "le rassasierai"; les traducteurs modernes de ce passage font la même chose. Les juifs du Moyen Age étaient plus respectueux du texte.

MOSHE HENRY GOSHEN-GOTTSTEIN

BIBLE EXEGESIS AND TEXTUAL CRITICISM

Isaiah 49,11 : MT and LXX

Dominique BARTHELEMY has been among those scholars of the Old Testament in recent years who have refused to be swallowed up totally by the study of text and version in its limited aspects. I should therefore like to use this occasion of his reaching the half-way rung on the ladder of human life (Gen 6:3) to honour him with some reflections on a problem which remains of perennial acuteness : the methodological implications of analysing the facts of the Bible text on two levels, textual and exegetical.

I shall do so by way of a case-analysis. Hardly need I add that this illustration is taken from our current work in preparing the final draft of the third volume of Isaiah for the Hebrew University Bible (HUB)[1]. The fact that I happen to be dealing at present with this case, does not mean this is the best illustration for the issue under consideration. But I trust it will serve its purpose and the material offered will be of interest in its own right.

I shall start with an issue that is bothering me, precisely because I thought it had long been settled[2]. The frame of reference of the HUB is based on a very strict division of labor-stages between the presentation of possible textual facts and their exegetical utilization. While such a division into stages of evaluation should be an accepted commonplace, there is little need for bibliographical documentation to show that ultimate exegetical considerations have all too often influenced the textual fact-finding stage[3]. The very layout, then, of the Hebrew University Bible has been devised - and, hopefully, improved over the years - to offer on the printed page all that may be considered a textual fact.

This wording is deliberate. The problems with regard to a monolingual critical apparatus are, comparatively speaking, not too complicated. A different Hebrew reading in an apparatus appended to MT <u>is</u> a fact. Never mind our evaluation. The same holds good for the Greek reading in a LXX-edition, etc. Complexity starts when we cross language lines, that is to say when retroversion is attempted, say, from Syriac into Greek into Hebrew, etc.[4]. There is simply no comparison between the type of analysis that goes into a monolingual apparatus and the type that is needed for a multilingual retroversionally oriented apparatus. In this latter case there are very few absolutely assured facts[5]. Most entries can only be considered facts - with this or that degree of probability. It becomes, then, the business of the editor to marshal the evidence, to the best of his awareness, pro and contra the assumption that a version yields a reading. I would continue to insist that doing anything less renders the use of ancient versions without scholarly value[6].

At this point, however, the complication arises - and I must ask the reader to take another look at the printed page of the HUB. The past quarter of a century has not only made us aware anew of the recensional complexities of Bible versions - BARTHELEMY's own important contribution comes readily to mind. We are, perhaps, also more attuned to the exegetical aspects of ancient versional activity. What looks like an obvious reading turns out o be an interpretation, after all. At the very moment that we pproach retroversion, we get involved in the constant weighing of textual versus exegetical possibilities.

e borderline wears thin - and yet, it should not be transgres- l. It is one thing to weigh the possible exegetical aspects a part of the philological exercise of evaluating the rendering o an ancient version for the purpose of possible retroversion. It s quite another matter to base ourselves on those very facts in ur own capacity as exegetes. The material in apparatuses V-VI f the HUB is intended for the former purpose only. To be sure,

by the very nature of things it contains much that may hint at our own exegetical preferences, once the textual options are clarified. But exegesis in its own right is not the aim of HUB, and our strict method forbids us to mix the two stages of evaluation.

It would, however, be utterly mistaken to interpret this methodological self-limitation as if exegesis is outside our scope of interest. Emphasis is thus of the essence : I, for one, have difficulties to conceive of a Bible scholar worth his salt who does not look upon exegesis, in its broadest sense, as his ultimate aim. If the practice of textual criticism - or, worse still, some versional sub-specialization - becomes the ultimate aim, biblical scholarship becomes perverted. Yet this basic position must not serve as an excuse for lack of methodological strictness in keeping the stages of operation apart.

As matters stand at present, a sample monograph has been prepared, attempting to illustrate the connection between the set of critical apparatuses of some chapters of the Isaiah edition of HUB and their exegetical evaluation [7]. For the moment, some illustrations must suffice - and I shall use occasions such as this one to offer examples. This, then, gets us to the example at hand[8].

*

Is 49:11 reads as follows : וְשַׂמְתִּי כָל־הָרַי לַדָּרֶךְ וּמְסִלֹּתַי יְרֻמוּן. This reading of MT yields a more or less balanced parallelism, and the picture seems consistent with the imagery of Second Isaiah. The exiles will be able to leave, guided and sustained by God. Their way will be made easy, presumably so as to hasten their return. God will turn mountains into pathways and straighten out obstacles.

Now, the MT of 49:11 looks at first blush like a reasonable description in light of a picture such as, say, Is 40:3-4. Also, the abundance of water (49:10) as promised for the future desert-crossing seems to fit into the context, as in 43:19, 35:7 and elsewhere. In short, the exegete who tries to form a first evaluation of the text on the basis of MT tends to accept the verse as it stands[9].

To be sure, a closer reading of MT - even without any prodding from the textual critic - should raise some eyebrows. But that is precisely the first point I am making. The amazing fact is that modern critical standard commentaries do not seem to feel there is anything amiss, and they expound accordingly. Not having done the textual spadework, they are not aware of a problem which, I claim, they might have noticed through analysing MT itself[10]. I should stress again that my concern is with levels of analysis, not yet with the final evaluation. From the point of view of straight MT-exegesis, then, there seems to be no problem[11].

Let me first clarify my remark as regards MT. The first stich of 49:11 presents indeed, a plausible picture in light of 40:4. Mountains are obstacles. God turns the mountains into passable roads - presumably in the desert which the exiles have to cross on their return - but not necessarily so. This is a helpful miracle, if one may put it that way. Yet what is going to be achieved - one may ask - by וּמְסִלֹּתַי יְרֻמוּן ? If there are highways and they are being raised - that may also be a miracle, but a rather inconvenient one. If God turns mountains to pathways but also raises up the highways - that shows He is master of Nature; but is that really what the picture is about ? Or should this be an indication that there exists some problem ?

Let us remember, that we are still analysing exclusively at the 'straight -MT- exegesis' level at which modern commentaries have operated. Now, it may be objected at this point that this entire argument is rather petty. The exegete, so one may argue, must

allow the biblical text not to be 'logical' to its bitter end[12]. As long as the general picture is clear, one should not be a stickler for details. Contrastive parallelism may sometimes yield an odd picture - so what of it ? All I would say in reply, for the moment, is that this kind of belittling a difficulty should be used by the exegete only once all alternative roads have been explored. For the moment, then, I would suggest that even from the point of view of straight MT-exegesis there exists a problem, but that without aid from the level of textual analysis that problem was not striking enough to bother modern commentaries.

I have already alluded to the fact that within 'straight-MT-exegesis' we had better differentiate between sub-levels. Twentieth-century critical exegesis has lost almost totally the knowledge of problems and solutions enshrined in traditional Hebrew medieval commentaries. I stress : this was common knowledge among Christian scholars from the 16th to the early 19th century; the ignorance is thus more or less coeval with the rise of 19th century critical exegesis. Careful reading, then, of a medieval exegete may alert his modern successor as to where there may be a problem, even if modern exegetical tools are not sharp enough to detect it. Thus, taking our illustration, a glance into RASHI's paraphrase might suffice to alert the exegete to the problem. For RASHI goes out of his way to suggest a picture of roads in disrepair - some kind of potholes - which have to be 'raised' i.e. filled out and made level so as to facilitate movement. This, by the way, is the picture achieved by one of the modern emendations of our expression, which simply substitutes הַמִּכְשׁוֹלִים יְרוֹמֵמוּן according to 57:14. IBN EZRA, on the other hand, has such difficulty with the picture that he considers the possibility to paraphrase as if the verse reads : וְעַל מְסִלּוֹתַי יְרֻמוּן, referring to the returning exiles : 'they will be exalted on the highways'. I am not suggesting that this solution should be adopted by the modern exegete. What I am suggesting is that 'straight-MT-exegesis' as practiced by medieval

exegetes can help us to detect problems where modern critical exegesis remains insensitive.

Let us move to a different angle of analysis, still without crossing the boundary line beyond MT. I shall deal with this angle in short since in our case it only alerts us in a round-about way to the problem. I refer to th form <u>y^{e}rūmūn</u> spelled יְרֻמוּן[13]. It is of some interest that the modern exegetical tradition-which is so fond of correcting alleged beginner's mistakes in MT-kept silent with regard to the choice of form. Yet I suspect[14] that nowhere else do we find a noun in the feminine plural being predicated by a <u>yiqtəlūn</u>-form[15]. In light of what we shall see below this is of some interest.

To sum up so far : what looked at first blush like a simple picture has turned out to raise some exegetical queries, once we probed a bit deeper into MT. We are now ready for the next step of our inquiry[16].

A glance at Is 49:11 in the LXX suffices to show that the place of יְרֻמוּן is taken by εἰς βόσκημα αὐτοῖς. This is obviously a picture of pasture : every highway will be pasture unto those vho will march, once again, from exile to redemption. We must ıow deal with the difficult issue of retroversion. It will quick-y emerge that apparatus I of the HUB can only note down the ıre fact and apparatuses V-VI get the textual discussion as ır as it goes. A meaningful exegetical decision can be taken ly subsequently.

l : us first look at the history of dealing with the LXX-text. E is typical of one kind of retroversion. A verbatim retrans-l. ion is offered : לְמִרְעֶה. To be sure, nobody can meaningfully cc ıect the text of יְרֻמוּן with לְמִרְעֶה[17]. Hence, one can sympathize wi BHS for leaving the issue alone. The seemingly meaningless in rmation from the first apparatus of BHK was simply omitted, anc ıHS on 49:11 only perpetuates the kind of petty textual critic m as regards alleged versional evidence on the forms

וּמְסִלֹּתַי; הָרַי. In other words, the critical apparatus has nothing to offer on the textual level - hence, by definition, nothing on the exegetical. We shall later on come back to the question, how this kind of philology imagines the Greek and the Hebrew to be connected. Be that as it may, owing to the primary level mishap at retroversion, LXX is not judged worth mentioning - and exegesis may thus move to the MT-level[18].

It is somewhat surprising that the suggestion to retrovert לְמִרְעֶה got as far as BHK. I am not stressing the point that a verbatim retranslation has no place in a critical apparatus, in the first place, unless there is some reasonable likelyhood that it is of retroversional value. BHK abounds in ghost-retroversions, and so does BHS, even if to a lesser degree. The surprise in this particular instance is that a proper retroversional suggestion has long been available. I am referring, of course, to the possibility that LXX represents יִרְעוּ - or, rather, יִרְעוּן. A suggested יִרְעוּן would be acceptable, so it seems, both in relation to MT and LXX in our verse. SCHLEUSNER s.v. βοσκ - does not quote any predecessor, but this does not necessarily indicate that the retroversion is his - nor does it matter. Between לְמִרְעֶה and יִרְעוּן the choice is clear. The apparatus of HUB would therefore have to refer to the Greek text and might rightly suggest that we may deal, on the textual level, with an interchange יְרֻמוּן/יִרְעוּן. So far the first round of textual considerations.

Up to now we have not connected the textual with the exegetical level. Only once we have before us what seems a textual fact - and, again, this is a deliberate choice of words - can we proceed to the main task of the biblical philologist : weighing textual-exegetical options in their totality. Only now the individual exegete can come forward and declare that, all in all, he perceives the evidence pointing in this or that direction.

Let us, then, carry our inquiry one step further. We should bear in mind that the neighbouring verse 9 projects a picture of paths

as pasture : עַל־דְּרָכִים יִרְעוּ // וּבְכָל־שְׁפָיִים מַרְעִיתָם. Now, this fact may obviously be used as an argument pro or contra the text of LXX. The idea of pasture in verse 11 may be viewed as rounding off verse 9 or as a redundant repetition, introduced by LXX because of the jarring picture of the Hebrew. Yet, if v 9 is used for the argument, why was the alleged יִרְעוּן not rendered by, say, βοσκηθήσονται as in v 9, but by an awkward prepositional construction ? Moreover, v 11 in the LXX spoils the internal parallelism which exists in MT.

These are some of the considerations. The biblical philologist in his exegetical capacity has thus to take decisions at two levels. Out of material put at his disposal he must consider the textual implications and the exegetical problems. The final decision will depend on the overall considerations. In any event, he must finally exercise his right to decide, for it is up to him to take a stand as to whether the biblical text says one thing or another[19].

This may explain the amazing differences of presentations between scholars. I have noted above that practically all modern commentators were not even aware of any problem - or, at least, did not share any possible awareness with the users of their commentaries. They grappled with MT, for better or for worse. Students of the Septuagint, on the other hand, could not really avoid the issue and at least some of them indicated their evaluation. Which is as it should be - only that the dividing line etween 'Bible commentators' and 'Septuagint-scholars' is rather sturbing. But this is precisely the thrust of the present pa-r.

l : us examine some details. ZIEGLER[20] p.161 came to the conc sion - if I translate his position into my concepts - that on tl textual level the Greek represents, indeed, יִרְעוּן. On the ex 'etical level, however, this is judged to be secondary. I infe that position from two points made by him : a) that he eva-

luates יִרְעוּן as a misreading by LXX[21] b) that he rather suggests, with hesitation, to correct the troublesome יִרְמוּן by pure emendation into a verb like יִדְרְכוּן. Textually, then, יִרְעוּן is secondary; exegetically יִרְמוּן is doubtful. Hence his halfhearted conjectural third solution which, to be frank, does not inspire much confidence. I have made ZIEGLER's implicit position very explicit, hopefully without misrepresenting what he wished to say. To my mind, this is an excellent illustration of the issue at hand.

The levels of operation I have just tried to make explicit are diametrically opposed to the judgment of another scholar of the Septuagint. Again, I am not interested in the correctness of his view, but in the interrelationship between the textual and the exegetical level of analysis.

WUTZ[22] starts from a completely different point. Contrary to all the positions taken in modern exegetical literature (as known to me) he states axiomatically : "Dass die Lesung יִרְמוּנ[23] unbrauchbar ist wird allgemein zugegeben. Um so mehr wäre Anlass gewesen G..... zu berücksichtigen." Now, if we take a hard look at this statement the following emerges : on the exegetical level יִרְמוּן is difficult. Instead of trying to make sense of MT one should pay attention what solution LXX might suggest. WUTZ proceeds to claim that the Greek text of 49:11 should be retroverted verbatim לִרְעָיִם*[24], which MT subsequently misread into יִרְמוּנ[25]. LXX, then, provides the key that this is a picture of pasture. Hence לַדֶּרֶךְ in the first stich should be corrected according to WUTZ into לַדֹּבֶר[26]. We have thus a movement from the exegetical to the textual and back to exegetical conjecture. In this instance I would suspect that the author's suggestions never persuaded anyone but himself.

What has been said up to now about the levels of analysis is probably more explicit than what has been customary. But the material aspects themselves are not new. A new dimension of our

illustration, however, will be gained when we realize that HUB will actually offer a different notation. For the note in apparatus V on the Greek of verse 11, as quoted above, will actually read : perhaps representing יִרְעוּן / ימרון. Admittedly this is so condensed as to be almost unintelligible. But, then, not each and every suggestion can be analysed in such detail as the present paper does[27]. In order to facilitate understanding, the note in HUB will refer the reader to the set of notes on Is 11:6. From there the reader would have to come to his own conclusions. Let us now see what these new suggestions add to the analysis previously made.

We have noted above that in moving from the textual to the exegetical level the suggested retroversion יִרְעוּן is not acceptable to all exegetes[28]. Hence they tend to disregard it as a secondary LXX-developement and as such as exegetically useless. Consequently, practically all modern writers stick to MT יְרַמּוּן and get along as well they can.

The apparatus of HUB now introduces a completely new element, which will demand new probing on all levels. It is one thing to assume the development יִרְעוּן ⇄ יְרַמּוּן; it is another to assume יְרַמּוּן → ימרון. A glance at the material in HUB on Is 11:6 should suffice to make it clear that the assumed ימרון* is fashioned according to the well-known ימרו in the Qumran Is-a scroll which in turn, was rendered βοσκηθήσονται[29]. In other words, on the extual level we do not operate in 11:6 with an assumed emendaion but with an assured fact of Is-a that fits the reading of XX. We thus have good reason to assume that there existed, ined, a verbal form ימרון, different from יְרַמּוּן by switchedound letters. That assumed ימרון* would have exactly the meang of 'grazing in pasture', as indicated by LXX in 49:11.

T exegete has now to rethink whether his previous decision with ard to the meaning of the verse is still valid. For one might

accept the argument that the rare *ימרון was misread - assuming that form to be original - and not accept that a well-known form like יִרְעוּן was misread. Moreover, if v 11 originally used a different word than v 9 - even though one of similar meaning - we can more easily understand why LXX used slightly different renderings in the two verses. Again, to the extent that we are allowe to evaluate, מְסִלֹּתַי ימרון is a perfect recast of עַל דְּרָכִים יִרְעוּ, yet without repetitiousness.

The case of the suggested *ימרון is thus not at all identical with that of the assumed יִרְעוּן. Still, we must first judge the retroversional issue on its own merits and only then evaluate the exegetical aspect. To be sure, if the suggested retroversion of the critical apparatus is disallowed, the case for an exegetical option breaks down. If, on the textual level, the possibility of ימרון is granted, the exegete can make his final choice.

*

I do not think that there is anything unusual as regards the case illustrated here. I might have happened to deal at this moment with any of a hundred other cases. If there is at all some special interest to this illustration it is perhaps that this case is one of pure language imagery. We need not worry about hidden theological pitfalls, nor suspect anyone of having wilfully tampered with the text. It is an exercise in text and exegesis <u>in stato puro</u>.

By the same token, while I have tried to train the beams of explicitness on this analysis it should be obvious that the deliberate division between the textual and the exegetical analysis is a must for the HUB, even though the exegete in us often threatens to break out prematurely. The editing of a set of critical apparatuses as proposed in HUB is a major undertaking. The full exegetical discussion, based on all the facts, re-

mains an ultimate aim for biblical scholarship, and it should not be treated as an appendix to textual analysis. I hope that the very attempt at detailed analysis as undertaken in this illustration has helped us to clarify the issue afresh.

NOTES

1 The Hebrew University Bible : the Book of Isaiah, vol I (1-22) 1975; vol II (22-44) 1981 ; vol III (44-66) is expected to go to the printer in 1982. The Introduction referred to below is the one printed in the 1965 sample volume.

2 In the process I hope to clarify some minor misunderstandings which have entered James SANDERS kind evaluation of the work done by myself and the HUBP for the past quarter of a century or so. Cf. his presidential address in JBL 98 (1979) 5f, esp. p.7f.

3 I do not wish to spoil what should be a philological truism by introducing comparisons or illustrations which may be open to argument. The operational division between deciphering a newly found text and interpreting it, or the separation between synchronic and diachronic analysis may be useful examples. Both stages are necessary and one operation is dependent on the other and they may even be in need of mutual adjustment. But, on principle, the biblical philologist in his capacity as exegete builds upon his own previous work as textual critic.

4 Cf. the introductory remarks to my "Theory and Practice of Textual Criticism", Textus 3 (1963) 130f.

5 Once the entire book of Isaiah is printed we shall be able to indulge in statistics. At present, I can only express my impression as regards the very small number of instances of unquestionably different readings. I am referring, of course, to contents-variants proper, not to syntactical harmonizations, etc.

6 The first published formulation of what was to be the theoretical basis for work on the HUB was suggested in my talk at the 3rd International Congress of OT Studies in Strasbourg (1956). Cf. Text and Language in Bible and Qumran (1960) 156f.

7 The publication of that monograph is not our most urgent priority The present draft is too bulky, and considerable problems of over-detailing exist.

8 As in other instances of our thought, there are complementary insights in James BARR's Comparative Philology and the Text of the Old Testament (1968). Note, in a different direction, the chapter prepared by Shemaryahu TALMON on "Textual Study of the Bible" in the selection of papers edited by him and Frank CROSS, Qumran and the history of the biblical text (1975)

9 I am not concerned at present with some minor adjustments as regards the possible readings הָרִים / הָרַי / הַר and the parallel מְסִלֹּתַי.

10 I shall show later on that perusal of traditional Jewish medieval exegesis might also have sharpened the perception of modern commentators. Of course, I do not claim to have checked each and every commentary since the beginning of the 19th century. I have no means of checking at present whether KLOSTERMANN's notes ad loc (Zeitschrift f. luth. Theol. 1876) are perhaps an exception. Note, however, the fact that Eduard KOENIG tried to solve the problem by paraphrasing "sollen hoch [aus dem Schmutz] herausgehoben werden." For some other attempts cf. below.

11 To quote at random : HITZIG (1833) states that in v 11 "wird das Bild des Hirten verlassen." DILLMANN (1890) notes "Zur Beanstandung des Textes ist kein Grund." McKENZIE (1968) only quotes parallels; etc. But even if a full bibliographical check would reveal that one of the standard commentaries took up the problem, our main line of argument would not be touched.

12 It is quite instructive to note the slight differences in 40:4. What is being raised there is not a road but a valley (gē). That fits the picture. Yet even so, some ancient versions tried to evade the possible misconstruction of the picture and had the valley 'filled' rather than 'raised'; cf. LXX and Pesh.

13 Different apparatuses of HUB will also offer some plene spellings, starting with the Qumran Is-a scroll. This is of no importance to the argument. The scribe of the Reuchlinianus seems to have written at first ירימון before correcting to ירומון. I cannot offer a comparative list of orthographies, but ירמון seems quite in order in light of spellings like יִמְּתוּן, יִרְצוּן, יִשְׁבוּן etc.

1 There are no convenient tools to make sure as regards this assumption.

This is, of course, a different observation to the general statement of congruence in plural nouns as put forward, say, by IBN EZRA. In the history of modern exegesis it was apparently SD LUZZATO (1856) who felt strongly about the form, so much so that he applied his favourite Aramaicizing type of solution and declared the yiqt^{e}lūn-form to be built according to the laws of Aramaic morphology. TORREY (1928) seems to be the only other modern exegete who tried to of-

fer a solution to the linguistic issue, yet without bothering about the general exegetic side of the picture. He writes (and I shall not go into details) : "In יְרָמּוּן we have a favorite Aramaic construction, the indefinite third pers.plur. active used in place of a passive 'and my highways shall be built up."

16 In the course of the envisaged two-level analysis, the exegete should first have all the textual evaluations ready. The idea is not that he works his way backwards from MT-exegesis.

17 To be sure, this is not the invention of BHK. I did not bother to check who started this type of retroversion, and it does not matter. It might, however, be noted that this kind of mechanical retranslation just renders the main sememe, without paying attention that the Greek somehow puts a prepositional phrase plus pronoun in place of one Hebrew verb.

18 This is a very simple illustration where we need not bother about a possible problem posed by, say, Peshitta or Vulgate. It amounts to precious little whether nettrīmūn (P) is ultimately evaluated as possibly representing a Hebrew Nifᶜal rather than a stative Paᶜal.

19 My stand on the duties of an editor, twenty years ago, may be compared. Cf. Text and Language p.200; The Book of Isaiah: Sample Edition (1965) §4. I am not suggesting, of course, that in each and every case the biblical philologist can produce a clearcut exegetical decision. To prevent any misunderstanding : this is not an argument about the feasibility of reconstructing an Urtext, but an exploration of exegetical options from a textual point of view. Also, on another level each tradition may be meaningful in its own way and lead to further internal hyparchetypal developments and harmonizations. I suspect that the theoretical differences in the sphere of philological exegesis could be minimized once the levels of analysis are kept apart.

20 J.ZIEGLER, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaiah (1934) remains a major source of sober evaluations, even though one need not assume that the author himself would subscribe to all his views, half a century later. I.L.SEELIGMANN, The Septuagint Version of Isaiah (1948) does not remark on our verse. Again, unless and until computorized bibliographical information becomes available, there remains always the possibility that somebody wrote something.

21 "Vielleicht hat die LXX in יְרְעוּן verlesen."

22 Fr.WUTZ, Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus (1933) 298.

23 For reasons of his own, this is WUTZ's spelling.

24 This retroversion takes αὐτοῖς into consideration as opposed to the usual לְמִרְעֶה. The trouble is that WUTZ creates his own Hebrew words.

25 "G sah nämlich noch לְרֵעִים für יְרַמּוּן. I can only interpret this as his evaluation of MT as secondary. To be sure, this does not turn LXX into the Urtext.

26 WUTZ's mixture of retroversion and emendation makes him therefore adopt as a basis for exegesis something like : I shall turn the mountains to pasturage and roads into their pasture.

27 The material crammed into the notes of apparatuses V-VI has been 'dehydrated' to a point where - after the fashion of medieval writings - it would take volumes of supercommentary to re-develop all the aspects hinted at. Even if not every line is turned into a paper, a full-size discussion is more than I can hope to accomplish. For the time being I must rely on the reader's ingenuity and occasional examples, even though I have allowed for a slightly less cryptic presentation, as the work proceeds.

28 I am not aware that anyone ever weighed the option יִרְעוּ(ן)/לְמִרְעֶה and chose the noun. Actually, the only student of the Js-LXX in this century who suggested מִרְעֶה seems to have been R. R.OTTLEY in the second volume of his The Book of Isaiah according to the Septuagint (1906) 334.

29 I need not go into details. My own remarks on Is 11:6 began Biblica 35 (1954) 58 = Text and Language 72. The matter was then taken up ad loc. in the Sample Edition (1965) and chosen as an illustration in my presentation Ariel 12 (1965) 65. The final presentation was made in the 1975 edition (vol I). To be sure, the short note in the edition could, again, be expanded into a paper. It is, of course, of special interest that HUB now offers two suggested instances of the root mry which - if we are right - may have existed in the Hebrew text of Isaiah. Note also E.Y.KUTSCHER's discussion in The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (Hebrew ed, 1959) 244. I published a first hint at my solution of the problem in 49:11 in a paper (in Hebrew) in the Rahel NEWMAN Memorial volume (1972).

PIERRE GRELOT

LE LIVRE DES JUBILES ET LE TESTAMENT DE LEVI

Le Testament de Lévi, écrit araméen datant probablement du IIIe siècle, est connu par des fragments qui proviennent de deux sources : d'une part, un manuscrit de la Géniza du Caire que recoupe un texte grec inséré dans un manuscrit des Testaments des XII Patriarches[1], et d'autre part, des textes de Qumrân qui ne sont pas encore tous publiés[2]. C'est assez pour qu'on puisse caractériser le "Testament de Lévi" conservé dans le livre grec des Testaments des XII Patriarches : ce livre résume l'original araméen, sous une forme qui s'avère être finalement une adaptation chrétienne de l'ouvrage juif[3]. Là où le texte original de celui-ci est conservé, on peut mesurer à quel degré le résumé lui est fidèle : si ses données doctrinales relatives au sacerdoce juif subissent une mutation profonde dans l'adaptation chrétienne, en revanche la légende de Lévi est correctement suivie, notamment dans la chronologie artificielle qui encadre toute l'histoire des patriarches. La documentation relative à la tradition lévitique s'est récemment enrichie de deux oeuvres complémentaires dont les fragments, conservés dans la Grotte IV de Qumrân, ont été publiés par J.T.MILIK : des Visions de ʿAmram et un Testament de Qahat[4]. J'ai enquêté précédemment sur ce groupe de textes pour éclairer, grâce à eux, la donnée d'Ex xii,42 qui assigne le chiffre de 430 ans au séjour des patriarches en Canaan et en Egypte, suivant la recension Samaritaine du livre confirmée par la Septante[5]. J'ai constaté ainsi que la chronologie sacerdotale du Pentateuque coïncidait exactement avec celle du Testament de Lévi et des textes apparentés pour placer la descente en Egypte 215 ans après l'arrivée d'Abraham en Canaan, et la sortie d'Egypte 215 ans plus tard. Une difficulté apparaissait toutefois dans la généalogie de Moïse et d'Aaron : ils étaient des "fils de la vieillesse" pour leur père ʿAmram et leur mère Yôkabed, fille de Lévi et tante de ʿAmram. La difficulté disparaissait

toutefois si l'on faisait entrer en ligne de compte un laps de temps de 40 ans où les fils des patriarches, venus à Hébron pour y enterrer tous leurs pères (sauf Joseph), se trouvaient retenus en Canaan à cause d'une guerre entre Canaan et l'Egypte[6]. Cette prolongation artificielle de la chronologie étant identique au temps du séjour d'Israël au désert, il était permis de supposer que, dans un schéma chronologique plus ancien, la seconde partie des 430 ans elle-même était divisée en 175 + 40 : 175 ans en Egypte, 40 ans au désert. La généalogie de Lévi aboutissant à Moïse et Aaron se présentait alors sans faille ni contradiction. Au terme de ces enquêtes, je voudrais voir comment le Livre des Jubilés s'est tiré d'affaire pour allonger les 430 ans afin de construire sa chronologie artificielle : une entrée en Canaan au terme de 50 jubilés de 49 ans (an 2450 de la création), soit 500 ans après la vocation d'Abraham ou 497 ans après son arrivée en Canaan. Mais avant d'en venir là, il faut d'abord examiner de près les rapports entre le Livre des Jubilés et le Testament de Lévi.

I. Le livre des Jubilés dépend du Testament de Lévi

L'enquête sur ce premier point est rendue possible par les passages du Livre des Jubilés qui résument ou adaptent certains points importants de la légende de Lévi, amplement développés dans le Testament araméen dont le résumé grec permet de compléter les lacunes. Pour le texte des Jubilés, j'utiliser librement une traduction française inédite de F.MARTIN dont les annotations, postérieures au commentaire de CHARLES[7], en reprennent beaucoup d'éléments mais s'inspirent aussi de l'importante étude jointe par ROENSCH à son édition de la traduction latine du livre[8]. Le passage le plus important se trouve dans Jub., xxx-xxxii : il raconte le viol de Dina, soeur utérine de Lévi, et l'expédition de Siméon et Lévi contre Sichem (Jub., xxx), puis la bénédiction de Lévi par Isaac (Jub., xxxi,4-17), le songe de Lévi à Béthel

et son accès au sacerdoce (xxxii,1-3) suivi par le première offrande de la dîme (xxxii,4-9). Quelques points mineurs concernent la naissance de Lévi (xxviii,14), son mariage (xxxiv,20), son héritage propre lors de la mort de Jacob (xlv,16), sa mort et ses funérailles (lxvi,9).

L'histoire de la vengeance exécutée par Siméon et Lévi contre Sichem et Hamôr son père (cf. Gn.,xxxiv) occupe une place importante dans le résumé grec (Test.Lévi.,ii-vii). Or, une addition du Ms. de l'Athos recoupée par deux fragments de la Grotte de Qumrân montre que le développement primitif était plus considérable encore[9]. L'affaire du viol de Dina est supposée connue. Tout commence par une prière de Lévi qui supplie Dieu de le garder de la corruption des hommes. Il reçoit alors une première vision qui le transporte jusqu'au troisième ciel, lui fait contempler la gloire de Dieu et l'avertit de sa destinée future[10] (Test.Lév.,ii,5--iv,5) :

<Test.XII P.> V. 1 Là-dessus, l'ange m'ouvrit les portes du ciel,
et je vis le saint Temple et, sur un trône de gloire, le Très-
Haut. 2 Et il me dit : "Lévi, je t'ai donné les bénédictions du
sacerdoce, jusqu'à ce que je vienne et séjourne au milieu d'Is-
raël." 3 Alors l'ange me conduisit sur terre, et il me donna un
bouclier et une épée, et il me dit : "Fais la vengeance sur Si-
chem à cause de Dina ta soeur, et je serai avec toi, car le
Seigneur m'a envoyé; 4 et <j'exterminerai> en ce temps-là les
fils de Hamôr, ainsi qu'il est écrit sur les tablettes du ciel."
5 Et je lui dis : "Je t'en prie, Monseigneur, dis-moi ton nom
afin que je l'invoque au jour de tribulation." 6 Et il me dit :
"Je suis l'ange qui intercède pour la race d'Israël, afin qu'ils
ne soient pas frappés finalement, car tout mauvais esprit les
attaque." 7 Et après cela je m'éveillai, et je bénis le Très-
Haut et l'ange qui intercède pour la race d'Israël et tous les
justes.
VI. 1 Et <il advint>, tandis que j'allais chez mon père, que je
trouvai un bouclier de bronze. C'est pourquoi le nom de la mon-
tagne est "Bouclier" (Siriôn?), qui est près de Gébal au sud
d'Abila. 2 Et je gardai toutes ces choses dans mon coeur. 3 Et
<après cela>, je conseillai à mon père et à Ruben mon frère de
dire aux fils de Hamôr de se faire circoncire, car j'étais plein
de zèle à cause de l'abomination qu'ils avaient faite <envers ma
soeur>. 4 Et je tuai Sichem en premier, et Siméon tua Hamôr.
5 Et après cela, tous mes frères vinrent et ils frappèrent <toute
cette> cité au tranchant de l'épée. 6 Et (quand) mon père apprit

cela, il s'irrita et se désola de ce qu'ils aient été circoncis puis après cela mis à mort. Et dans ses bénédictions il nous <dédaigna> 7 parce que nous avions péché, car nous avions fait cela contre son avis, mais il était affaibli en ce jour-là. 8 Or moi, j'avais vu que la sentence de Dieu était en mal sur Sichem. Car, (quand) on avait voulu faire à Sara comme ils avaient fait à Dina notre soeur, le Seigneur les en avait empêchés. (...)

Les premiers fragments araméens de Cambridge confirment la teneur de ce résumé rapide. On peut le comparer maintenant avec le récit du Livre des Jubilés. Celui-ci ne conserve qu'un pâle abrégé, plus proche du texte de la Genèse que du développement présenté par le Testament de Lévi :

<Jubilés> XXX. 1 Et dans la première année de la sixième semaine, (Jacob) monta en paix à Shalem qui est vers l'orient de Sichem au quatrième mois. 2 Et là, on enleva Dina, la fille de Jacob, dans la maison de Sichem, fils de Hamôr le Hiwwite, prince du pays; et il dormit avec elle et la souilla. Or, c'était une petite fille, une enfant de douze ans. 3 Et il la demanda à son père et à ses frères, afin qu'elle lui fût donnée pour femme. Et Jacob et ses fils furent irrités au sujet des hommes de Sichem, parce qu'ils avaient souillé Dina leur soeur; et ils leur parlèrent avec malignité, agirent artificieusement à leur égard et les trompèrent. 4 Et Siméon et Lévi se rendirent à l'improviste à Sichem, et ils tuèrent tous les hommes qu'ils trouvèrent et n'y en laissèrent pas un seul, parce qu'ils avaient déshonoré Dina leur soeur.

Le parallélisme est trop vague pourqu'on puisse parler ici d'une dépendance littéraire certaine. On retiendra toutefois l'âge attribué à Dina au moment du viol : douze ans. D'après la chronologie probable du Testament de Lévi complété par les données des Testaments de XII Patriarches[11], Dina avait dû naître en l'an 173/174 après la venue d'Abraham en Canaan et le viol se situait en 186. Or, la suite va montrer que l'auteur des Jubilés s'écarte maintenant des données de la Genèse pour suivre de près le Testament de Lévi. Dans le résumé grec, ch. viii, que le fragment araméen conservé dans la Bodleian Library rejoint à partir du v.16, Lévi a une seconde vision soixante-dix jours après les événements précédents (viii,1). Il assiste à sa vêture et à sa consécration sacerdotales (viii,2-10). Puis les anges qui l'in-

vestissent dans sa charge lui annoncent l'avenir de sa race. Sous des retouches chrétiennes perceptibles dans les vv.14 et 15, on discerne l'organisation d'un sacerdoce à trois rangs : grand-prêtre, prêtres et lévites (viii.,11-15). Un fragment de la Grotte 1 de Qumrân permet ensuite de reconstruire avec probabilité ce qui précède immédiatement le début du fragment de la Bodleian Library[12]. Je reproduis ces mots entre crochets, avant la ligne 1 du texte conservé :

<Test.aram.> col.a <... Et il te reviendra deux royautés : la royauté du sacerdoce et la royauté de l'épée... C'est pourquoi tu auras en partage, toi et ta race, pour la royauté du sacerdoce, les offrandes à présenter au Dieu très-haut, et la grandeur> (1) de la paix, et tout le meilleur des prémices de la terre entière à manger, (2) et pour la royauté de l'épée, la guerre (3) et le combat et le massacre et la peine (4) et la mêlée et la tuerie et la faim. Tantôt tu mangeras (5) et tantôt tu auras faim, tantôt tu peineras et tantôt (6) tu te reposeras, tantôt tu dormiras et tantôt fuira (7) le sommeil de (ton) oeil. Maintenant, regarde comme nous t'avons magnifié (8) plus que tout et comment nous t'avons donné la grandeur (9) de la paix éternelle." Et tous les sept, ils s'éloignèrent d'auprès de moi. (10) Et moi je me réveillai de mon sommeil. Alors (11) je dis : "Tel ce songe-ci, tel l'autre songe." Et je (12) m'étonnais (en me demandant) ce qu'il adviendrait de tout le songe. Et je gardai (13) celui-là aussi dans mon coeur et ne le révélai à personne (= viii,18-19).

Le résumé grec fournit ici un détail qui complète peut-être les données du texte araméen :

<Test.XII P.> IX. 1 Et après deux jours nous vînmes, moi et Juda, auprès d'Isaac <le père de notre père>, avec notre père. 2 Et le père de mon père me bénit selon toutes les paroles des visions que j'avais vues. Et il ne voulut pas venir avec nous à Béthel.

La suite raconte l'investiture sacerdotale de Lévi, que le texte araméen présente sous une forme beaucoup plus ample :

<Test.aram.> (14) Et nous entrâmes chez (le père de?) mon père, Isaac, et lui aussi, de la même façon, (15) me bénit. Alors, lorsque Jacob (16) paya la dîme de tout ce qu'il avait, selon qu'il l'avait promis par voeu, (17) alors je fus le premier à la tête du sacerdoce, et c'est à moi parmi tous ses fils qu'il donna de présenter (19) l'offrande à Dieu. Et il me revêtit du vêtement du sacerdoce, (20) et il me remplit les mains et je devins prêtre

du Dieu éternel, et je présentai (21) toutes ses offrandes, et je bénis mon père (22) durant ma vie et je bénis mes frères. Alors eux tous (23) me bénirent et Père (*abba*) aussi me bénit. Et j'achevai (col.*b*,1) de présenter ses offrandes à l'autel.

Le résumé grec présente les choses d'une façon notablement différente, puisque c'est Jacob et non Lévi qui a une vision :

<Test.XII P.> IX. 3 Et quand nous vînmes à Béthel, mon père Jacob vit dans une vision à mon sujet que je deviendrais pour eux prêtre auprès de Dieu. 4 Et s'étant levé tôt le matin, il paya pour moi la dîme de tout au Seigneur. 5 Et nous vînmes à Hébron pour y demeurer. 6 Et Isaac m'appelait continuellement pour me rappeler la Loi du Seigneur, ainsi que l'ange du Seigneur me l'avait montré.

Le texte présente alors un résumé des lois cultuelles (ix,7 -- x,4), qu'il attribue au "livre d'Hénoch le juste" (x,5). Mais l'original araméen est beaucoup plus disert sur ce sujet. Une longue lacune y est complée par une addition d'un Ms. de l'Athos[13]. Voici le début du développement :

<Test.aram.> (col.*b*,1) Et nous partîmes (2) de Béthel et nous demeurâmes dans la Tour (*bîrat*) d'Abraham(3) notre père, auprès d'Isaac notre père. Et il nous vit, (4) Isaac notre père, nous tous, et il nous bénit (5) et il se réjouit. Et quand il sut que j'étais prêtre du Dieu (6) très-haut, du Seigneur du ciel, il commença (7) à me prescrire et à m'apprendre le droit (8) du sacerdoce.

L'exposé des lois cultuelles, qui est attribué ici à Isaac d'après les livres qu'il a reçus de ses pères, s'étend sur cinq ou six colonnes de texte, avant que Lévi ne reprenne le récit autobiographique qui sert de cadre à son Testament. Il faut comparer maintenant ces données avec celles du *Livre des Jubilés*.

Le genre même du livre modifie considérablement la perspective du récit, puisqu'il s'agit d'une révélation rétrospective donnée par l'ange à Moïse sur le mont Sinaï. Le rappel de l'histoire rapportée dans le Pentateuque n'a pas seulement pour but de la réinterpréter, mais aussi d'y rattacher plus explicitement les prescriptions légales, de donner un fondement aux institutions sur lesquelles l'auteur veut insister et d'en appliquer le contenu à l'actualité. C'est pourquoi le livre s'élève contre le

viol des vierges et contre les mariages mixtes, qui sont une impureté pour Israël (xxx,7-17.21-22). Derrière l'évocation du sort de Sichem, on entrevoit l'hostilité violente de l'auteur contre les Samaritains. Celui-ci profite aussi de l'occasion pour justifier le choix de Lévi. Sans raconter pour l'instant le songe de Lévi ni la bénédiction d'Isaac, il rattache explicitement la vocation de la tribu de Lévi à l'exploit de son ancêtre :

<Jubilés> XXX. 18 Et la race de Lévi a été choisie pour le sacerdoce et la fonction des lévites, afin qu'ils servent devant le Seigneur comme nous tous les jours. Et Lévi et ses fils seront bénis éternellement, car il a été plein de zèle (qaneʾa) pour faire justice et jugement et vengeance envers tous ceux qui s'élevaient contre Israël.

On a reconnu au passage l'allusion au "zèle" de Lévi dont parlait le Testament grec (vi,3). On est ainsi à pied d'oeuvre pour aborder le récit du pèlerinage de Jacob à Béthel. C'est dans ce cadre que l'auteur place la visite à Isaac :

<Jubilés> XXXI. 5 Et Jacob se rendit auprès de son père Isaac et de sa mère Rébecca dans la maison de son père Abraham, et il prit avec lui deux de ses fils, Lévi et Juda, et il vint chez son père Isaac et sa mère Rébecca. 6 Et Rébecca sortit de la Tour, à la porte de la Tour, pour baiser Jacob et l'embrasser. (...) 8 Et Jacob entra chez Isaac son père, dans la chambre dans laquelle il couchait, et ses deux fils avec lui. Et il prit la main de son père et, s'inclinant, il le baisa. Et Isaac se suspendit au cou de son fils Jacob et pleura sur son cou.

On a reconnu au passage la Tour d'Abraham dont parlait le Testament (col.b, 2). Il est clair que la mention de Lévi et de Juda est en rapport avec le double messianisme, lévitique et royal, qui caractérise l'eschatologie de Qumrân[14]. Mais ce qu'il faut retenir, c'est la double prophétie prononcée par Isaac, sur Lévi d'abord, puis sur Juda :

<Jubilés> XXXI. 13 Et il se tourna d'abord vers Lévi et commença par le bénir le premier, et il lui dit : "Que le Dieu de l'univers, le Seigneur de tous les siècles, te bénisse, toi et tes fils, dans tous les siècles. 14 Et que le Seigneur te donne, à toi et à ta race, grandeur et grande gloire, et qu'il te fasse

approcher de lui, toi et ta race, plus que toute chair, pour qu'elle serve dans son sanctuaire comme les anges de la Face et comme les Saints : comme eux, la race de tes fils sera en gloire et en grandeur et en sanctification, et il les fera grands dans tous les siècles. 15 Et ils seront princes et juges et chefs de toute la race des fils de Jacob (...) La bénédiction du Seigneur sera donnée par leur bouche, pour qu'ils bénissent toute la race du Bien-aimé. 16 (...) Que dans toute génération ta table soit pleine et que ta nourriture ne fasse pas défaut dans tous les siècles. 17 Que tous tes haïsseurs tombent devant toi et que tous tes ennemis soient déracinés et détruits. Béni soit celui qui te bénira, et maudit, tout peuple qui te maudira".

Plusieurs éléments du songe de Lévi sont démarqués dans cette bénédiction d'Isaac à Lévi. Après la bénédiction reçue par Juda (xxxi,18-20), Jacob passe la nuit auprès d'Isaac avec ses deux fils. Isaac refuse de venir en pèlerinage à Béthel en raison de son grand âge, mais Rébecca s'y rend. C'est alors que l'auteur résume ce que le Testament de Lévi développait longuement :

<Jubilés> XXXII. 1 (Jacob) demeura cette nuit-là à Béthel. Et Lévi rêva qu'on l'avait institué et établi prêtre du Dieu très-haut, lui et ses fils, pour l'éternité. Et il s'éveilla de son sommeil et il bénit Dieu. 2 Et Jacob se leva le matin de bonne heure, le 14 de ce mois, et il prit la dîme de tout ce qui était venu avec lui (...). 3 Et en ces jours, Rachel conçut son fils Benjamin. Et Jacob compta ses fils à partir de lui en remontant, et il tomba sur Lévi en vertu du sort du Seigneur. Et son père le vêtit des vêtements du sacerdoce et lui emplit les mains.

Ce tirage au sort met ingénieusement la décimation des biens en rapport avec le 10e fils à partir de la fin : le Testament n'en disait pas si long. Le texte décrit alors l'offrande de la dîme, faite du 15 au 21 du mois : c'est la célébration de la fête des Tentes. Mais la conclusion revient sur le rôle de Lévi :

<Jubilés> XXXII. 8 Et il prit la dîme de tout le bétail pur et en fit un holocauste, et le bétail impur, il le donna à son fils Lévi, et il lui donna toutes les personnes humaines. 9 Et Lévi, entre ses dix frères, remplit les fonctions sacerdotales à Béthel devant son père Jacob, et il y devint prêtre.

Le retour auprès d'Isaac et les instructions rituelles données par celui-ci à Lévi sont totalement omis ici. Pourtant l'auteur

en connaît le contenu, car il en utilise un point particulier. Dans le Testament araméen, fragment de la Bodleian Library, col. c, lignes 13-19, on trouve l'énumération des douze sortes de bois qu'il faut employer pour les sacrifices. Or, la même énumération figure pratiquement dans les dernières instructions d'Abraham à Isaac, telles que les Jubilés les rapportent (Jub.,xxi,12-14)[15]. Il en va de même pour les instructions sur la pureté rituelle et les rites de purification (Bodl.col.c, lignes 1-7; col.d, 2-3; cf. Jub.,xxi,16-19). Il est vrai que, dans le Testament, Isaac déclare avoir reçu ces instructions de son père Abraham et que, des deux côtés, elles sont attribuées explicitement aux "livres des Pères", Hénoch et Noé. Mais il est probable que l'auteur des Jubilés s'inspire largement du Testament de Lévi. On peut donc se demander si, en dehors de ces passages où il lui fait de larges emprunts, il en reprend d'autres données pour présenter l'ancêtre de la lignée sacerdotale.

Plusieurs passages autobiographiques du Testament le font effectivement penser. Comme ils contiennent des indications chronologiques, ils préparent la suite de la présente enquête. Dans le résumé grec, on lit :

<Test.XII P.> II. "1 Moi, Lévi, je fus engendré à Harrân et j'y fus enfanté; et après cela, je vins avec mon père à Sichem. 2 Et j'étais jeune, environ vingt ans, quand je fis avec Siméon mon frère la vengeance pour notre soeur contre Hamôr."

L'âge approximatif indiqué en cet endroit est précisé dans le texte araméen de la Géniza (Bodl. col.d, lignes 15-23) :

<Test.aram.> col.d, (15)... Agé de dix-huit ans, je montai (16) vers le pays de Canaan. Et (j'étais) âgé de dix-neuf ans (17) quand je tuai Sichem et exterminai (18) les artisans de violence. Et âgé de dix-neuf (19) ans je devins prêtre. Et âgé de vingt-neuf ans, je pris pour moi une femme. Et j'étais âgé (21) de quarante-huit ans quand (22) nous allâmes au pays d'Egypte. Et pendant quatre-vingt-(23) neuf ans, j'ai vécu au pays d'Egypte. (col.e,1) Et tous les jours de ma vie furent de cent trente sept (2) ans, et je vis mes arrière-petits-fils avant (3) que je ne meure. Et en l'an cent-dix- (4) huit de ma vie, ce fut l'année où mourut mon frère Joseph.

Cette donnée est confirmée par un autre passage, situé un peu plus haut dans le même texte mais conservé seulement par la version grecque que le copiste de l'Athos a insérée[16] en marge de Test.Lévi, xviii,2. La fin de l'addition grecque coïncide avec le texte araméen de la Géniza (Cambridge, col.c, lignes 1-13). On y lit :

<Test.aram.> 62 Et quand furent accomplies pour moi quatre semaines dans les années de ma vie, en (ma) vingt-huitième année, je pris pour moi une femme de la parenté d'Abraham mon père : Melkâ fille de Bathuel, fils de Labân, frère de ma mère.

Suit l'énumération des enfants de Lévi : Gershom, né au 10e mois lorsque Lévi a 30 ans; Qahat, né le 1er jour du 1er mois, lorsque Lévi a 34 ans; Mérarî, né au 3e mois, lorsque Lévi a 40 ans; enfin Yôkabed, née le 1er jour du 7e mois, lorsque Lévi a 64 ans, après sa descente en Egypte. Or, le fils aîné de Qahat, ʿAmram, le futur père d'Aaron et de Moïse, est né le même jour que Yôkabed : ils se marieront lorsque Lévi aura 94 ans (fr.grec.63-69; texte aram. de Cambridge, col.c, lignes 1-23 et col.d, lignes 1-15).

Le Livre des Jubilés connaît cette généalogie, qui coïncide d'ailleurs avec celle du Pentateuque, mais il n'en utilise que partiellement les données. Il mentionne Melkâ femme de Lévi (xxxiv, 20), en précisant qu'elle était "des filles d'Aram, de la race des fils de Térah", mais il omet d'énumérer tous ses enfants. Il mentionne ʿAmram, le père de Moïse (xlvi,10) et sa mère Yôkabed (xlvii,8), mais il ne parle pas de la date de leur mariage. Il mentionne la mort de Joseph à l'âge de 110 ans, après 17 ans passés en Canaan, 10 en esclavage, 3 en prison, 80 à la tête du gouvernement de l'Egypte (xlvi,3). Il précise même que Joseph mourut en l'an 2 de la 6e semaine du 46e jubilé, soit en 2242 ab origine mundi, ce qui fixe la descente de Joseph en Egypte à l'année 2149 (an 7 de la 6e semaine du 44e jubilé, d'après xxxiv, 10). Il sait aussi qu'une guerre a éclaté entre Canaan et l'Egypte en 2263, l'année même où les fils des patriarches trans-

portèrent à Hébron les os de leurs pères, à l'exception de Joseph : la plupart revinrent alors en Egypte, mais ʿAmram, père d'Aaron et de Moïse, resta à Hébron (xlvi,9-10). Or, le roi de Canaan, vainqueur de l'Egypte, ferma la frontière pendant 40 ans[17], et ʿAmram ne put revenir en Egypte qu'en 2303 (xlvi,11 et xlvii,1a). Moïse serait donc né, selon lui, en 2330 (xlvii,1b). Toutes ces données, qui restent sporadiques, obligent à comparer de près les données chronologiques des Jubilés avec celles du Testament de Lévi et des textes qui l'appuient, pour voir comment l'auteur du livre a réussi à établir son comput. Du même coup, la question s'élargit à l'ensemble de l'histoire patriarcale.

II. La chronologie des Jubilés

L'une des difficultés que rencontrent tous les critiques pour étudier la chronologie du Livre des Jubilés vient de ce que la transmission des dates est loin d'y être assurée. La version éthiopienne dont l'édition critique par CHARLES[18] repose sur un nombre restreint de manuscrits, et la version latine de la Bibliothèque ambrosienne, longuement étudiée par ROENSCH[19], dépendent d'une version grecque dont il subsiste seulement quelques fragments épars chez des chronographes byzantins[20]. Cet intermédiaire est probablement responsable de corruptions assez nombreuses dans la transmission des chiffres. Mais il faut attendre l'édition des fragments hébreux de Qumrân[21] pour vérifier éventuellement les cas qui s'y trouveraient représentés. D'ici là, les critiques sont livrés à leur ingéniosité pour deviner ce que pouvait être le texte original du livre, dans les passages où les dates indiquées paraissent contradictoires entre elles. Il faut du moins noter que les chiffres fournis par le latin et par l'éthiopien coïncident généralement[22]: les deux versions secondaires se rattacheraient donc à la même famille de manuscrits grecs. Une en-

quête plus vaste, soit chez les chronographes byzantins[23], soit dans la littérature syriaque qui a puisé à la même source[24], pourrait apporter des éléments nouveaux qui permettraient des corrections mieux fondées... à moins qu'ils ne compliquent encore une situation passablement embrouillée. Je me contenterai ici de brèves observations et je poserai quelques jalons en vue d'une étude plus poussée. Pour la combinaison des données de la chronologie sacerdotale utilisée dans le Pentateuque et de celles que fournit le Testament de Lévi et la littérature apparentée, je me réfère aux résultats obtenus dans mes études précédentes[25].

Une première série de données concerne la vie d'Abraham. D'après la Genèse, Abraham vient en Canaan à 75 ans : c'est le point de départ des 430 ans mentionnés dans Ex.,xii,40. A partir de ce point 0, la naissance d'Ishmaël se place en l'an 11, l'alliance et la circoncision de Gn.,xvii en l'an 24, la naissance d'Isaac en l'an 25 (quand Abraham a 100 ans), le mariage d'Isaac en l'an 65, la naissance d'Esaü et Jacob en l'an 85, la mort d'Abraham en l'an 100. Dans les Jubilés, Abraham naît en 1876 ab origine mundi (xi,15). Mais l'auteur trouve déjà le moyen d'étaler les données de Gn.,xii,1-7 sur 3 ans : en 1951, lorsqu'Abraham a 75 ans, il reçoit sa vocation (xii,16-27 = Gn.,xii,1-3); en 1953, l prend congé de son père à Harrân (xii,28-31 = Gn.,xii,4, où es 75 ans sont justement mentionnés !); en 1954, il s'installe n Canaan et y construit un autel (xii,8-10 = Gn.,xii,6-9). A rtir de Jub.,xiii,16, on entre dans le 41e jubilé d'années (an 60). La chronologie se déroule sans difficulté jusqu'à la fin Jub.xiv : Ishmaël naît en l'an 5 de la 1re semaine, c'est-à-e en 1965, lorsqu'Abraham a 86 ans. Mais à partir de Jub.,xv, t s'embrouille jusqu'en xvii,15, où l'on rejoint le 1er mois d .'an 1 de la 7e semaine (2003), avec l'épreuve d'Abraham rappc ée (mais non datée) dans Gn.,xxii. En xv,1, l'éthiopien subsi e seul. Un Ms. lit : "Dans la 5e année de la 7e semaine" (= 20C ; trois autres lisent : "Dans la 5e année de la 4e semaine (= 86). Cela renvoie la naissance d'Isaac à 2008 ou 1987, le

15 du 3e mois (cf. Jub.,xvi,13). Puisqu'il faut placer l'expulsion d'Agar et d'Ishmaël (Jub.,xvii,1-14) avant l'épreuve d'Abraham (xvii,15) qui a lieu en 2003, la première date s'élimine d'elle-même. La seconde est également trop basse, car Jub., xxxvi,1 place la mort d'Isaac en 2162, à 180 ans. Il faut donc corriger le texte (avec DILLMANN, ROENSCH, CHARLES, MARTIN) en lisant : "Dans la 5e année de la 3e semaine" (= 1979). Cela place la naissance d'Isaac en 1980. Mais alors la vie d'Isaac s'allongera indûment de 2 ans. La correction se reporte sur xvi, 15 (annonce de la naissance d'Isaac) et sur xvii,1 (sevrage d'Isaac et expulsion d'Agar et d'Ishmaël, l'an 1 de la 4e semaine = 1982). Dans le 42e jubilé, les dates sont plus justes : mariage d'Isaac en l'an 4 de la 2e semaine (= 2020 : Jub., xix,10); naissance d'Esaü et Jacob en l'an 2 de la 6e semaine (= 2046 : Jub., xix,13). Mais il faut confronter toutes ces dates avec la chronologie de l'Histoire sacerdotale et du Testament de Lévi : Isaac naît 25 ans après l'arrivée d'Abraham en Canaan, se marie 65 ans après le même point de départ, a ses deux enfants 20 ans plus tard. Isaac est donc né 4 ans trop tard pour qu'Abraham ait eu alors 100 ans; il s'est marié à l'âge prévu (40 ans), mais ses deux fils sont nés après 26 ans de mariage, et non après 20 ans. Cela fait 10 ans de gagnés sur le comput primitif.

La date de la mort d'Abraham occasionne une nouvelle difficulté. Si l'auteur s'en tient à la donnée de la Genèse, où Abraham meurt à 175 ans, on doit aboutir à l'an 2051 ab origine mundi. Mais les textes de Jub., xxi,1 et xxii,1 contredisent cette donnée théorique. Dans le premier, Abraham instruit Isaac au sujet des sacrifices, l'an 6 de la 7e semaine du 42e jubilé, d'après l'éthiopien et le latin : cela donnerait la date de 2057 a.o.m. CHARLES (suivi par MARTIN et par NOACK) la corrige donc en lisant : "6e semaine", ce qui le conduit à l'an 2050. Mais la correction est arbitraire. ROENSCH est mieux inspiré en gardant un texte attesté par les deux versions secondaires : on peut donc conserver la date de 2057 en dépit de la contradiction entre les dates ainsi présentées. Ensuite, dans les chapitres xxii et xxiii, Abraham

célèbre la fête des Premiers-fruits avec Isaac et ses deux fils, avant de leur livrer son Testament et de mourir. D'après xxii,1, on est en l'an 2 de la 1re semaine du 44e jubilé, c'est-à-dire en 2107 a.o.m. (éthiopien seul). CHARLES opère une correction drastique en lisant : l'an 7 de la 6e semaine du 42e jubilé. MARTIN et NOACK acceptent cette conjecture, mais elle est entièrement gratuite. DILLMANN, suivi par ROENSCH, était beaucoup plus modeste en suggérant de corriger seulement un chiffre : 43e jubilé (au lieu de 44e). Cela conduit à l'année 2060. La longévité de 175 ans, mentionnée en xxiii,8, est évidemment contredite : Abraham a atteint 184 ans. Mais l'auteur ne peut pas se tirer d'affaire sans une contradiction de ce genre, puisqu'il s'efforce d'étendre sa chronologie en gagnant des années à chaque génération patriarcale. On a d'ailleurs une confirmation indirecte de cette correction textuelle introduite dans le chapitre xxiv, où la suite des dates se déroule de façon harmonieuse. Durant le même jubilé (le 43e), après la mort d'Abraham, Isaac se rend au Puits de la vision en l'an 1 de la 3e semaine : cela conduit en 2073 (xxiv,1). Puis une famine commence en l'an 1 de la 4e semaine, c'est-à-dire en 2080 (xxiv,2). Isaac demeure à Gérar durant trois semaines d'années, de 2080 à 2101 (xxiv,12-17), et il va à la Source du serment (c'est-à-dire Béershéba) en l'an 1 de la 1re semaine du 44e jubilé (xxiv,21). La correction [illegible]e xxii,1 est donc logique : on était bien dans le 43e jubilé. [illegible]braham est donc mort avec 9 ans de retard sur la date anniver[illegible]ire de ses 75 ans ! Comme Isaac était déjà né avec 4 ans de [illegible]tard sur la chronologie prévue, Abraham ayant alors 104 ans, [illegible] comme il mourra aussi avec 2 ans de retard sur l'anniversaire [illegible] ses 180 ans, on voit que peu à peu le temps s'étire en vue d[illegible] terme que l'auteur vise. En mettant un intervalle de 3 ans e[illegible]re la vocation d'Abraham (1951) et son arrivée en Canaan (1[illegible]4), celui-ci a d'ailleurs préparé de loin ces modifications, au[illegible]uelles il juxtapose sans scrupule des données traditionnelles qu[illegible]viennent de la Genèse et qui les contredisent (longévité des pat[illegible]arches). Récapitulons dans un tableau les résultats obtenus jus[illegible]'ici.

	Pentateuque et Test. de Lévi	Jubilés	Différence
Naissance d'Abraham	- 75	1876	
Vocation d'Abraham	----	1951	(=)
Abraham en Canaan	----	1954	(+ 3)
Naissance d'Ishmaël	11	1965	(=)
Naissance d'Isaac	25	1980	(+ 4)
Mariage d'Isaac	65	2020	(+ 4)
Naissance d'Esaü et Jacob	85	2046	(+10)
Mort d'Abraham	100	2060	(+ 9)
Mort d'Isaac	205	2162	(+ 6)

Dans l'histoire d'Abraham, les décalages successifs permettent de gagner 3 ans (arrivée en Canaan), puis 1 autre année (naissance d'Isaac) puis encore 5 années (mort d'Abraham). Dans l'histoire d'Isaac, le gain initial de 4 ans est complété par un autre gain de 2 ans (mort d'Isaac). Il faut voir maintenant comment l'auteur va traiter l'histoire de Jacob puis celle de la lignée lévitique qui aboutit à Moïse : pourra-t-il tenir jusqu'au bout sa gageure ?

Dès le départ, l'histoire de Jacob commence avec un retard de 10 ans sur la chronologie du Testament de Lévi (xix,13). Parmi les événements qui la jalonnent, on peut retenir ceux dont on a souligné plus haut l'attestation parallèle dans le Testament et les Jubilés. D'après la première source[26], Jacob, né en l'an 85 après l'arrivée d'Abraham en Canaan, épouse Lia et Rachel en 162. Lévi, 3e fils de Lia, naît en 167. Jacob revient en Canaan en 185. Le viol de Dina, âgée de 12 ans, se place la même année : Dina était donc née en 173. Lévi reçoit le sacerdoce en 186. Il se marie en 195. Qahat, son second fils, naît en 201, avant la mort d'Isaac en 205. Jacob descend en Egypte en 215. C'est là

que naît ʿAmram fils de Qahat, en 231. Jacob meurt en 232. ʿAmram se marie en 231. Lévi meurt en 305 et Benjamin en 306. Les patriarches, sauf Joseph, sont enterrés près d'Hébron en 306, mais leurs fils restent en Canaan jusqu'en 346. Après le retour de ʿAmram, Aaron naît en 347, et Moïse en 350. 'Amram meurt en 367. La sortie d'Egypte a lieu en 430. Le fil conducteur des Jubilés laisse tomber en route un bon nombre de ces données. Les autres sont organisées autrement, pour pouvoir rejoindre la date fatidique de 2410 au moment de la sortie d'Egypte. Tout d'abord, Jacob, né en 2046 (avec 10 ans de retard sur la date prévue à partir du Testament de Lévi), se marie en l'an 1 de la 3e semaine du 44e jubilé (= 2122 : Jub.,xxviii,2ss.). Dans ce même chapitre xxviii, les dates assignées aux naissances des onze premiers fils et de la fille de Jacob constituent un casse-tête pour les critiques : ROENSCH[27], suivi par CHARLES, MARTIN et HAMMERSHAIMB, en corrige quatre, mais Lévi et Dina sont hors de cause : Lévi naît en 2129 et Dina, en 2134. Jacob se marie donc à 76 ans, au lieu de 77 dans le Testament de Lévi. Il a 83 ans à la naissance de Lévi, au lieu de 82, et 88 ans à la naissance de Dina comme dans le Testament. Jacob revient en Canaan en 2136, mais c'est seulement en 2143 qu'a lieu le viol de Dina et l'expédition punitive de Siméon et Lévi contre Sichem (Jub.,xxx,1ss.), c'est-à-dire au 4e mois de l'an 1 de la 6e semaine (éthiopien et latin). Ensuite les événements se précipitent. Jacob fait le pèlerinage de Béthel pour la néoménie du 7e mois de la même année 2143 (xxxi,3), puis il visite Isaac, qui bénit Lévi et Juda (xxxi,5-32), enfin il prélève la dîme et élève Lévi au sacerdoce le 14 du 7e mois, en vue de la fête d'automne qui a lieu du 15 au 21 de ce mois (Jub.xxxii). Cette fois, la chronologie du Testament est tout-à-fait abandonnée, au prix de quelques invraisemblances : Dina est violée à 9 ans au lieu de 12, et Lévi devient prêtre à 14 ans au lieu de 18.

On peut s'interroger sur la raison qui oblige à une telle contraction du temps. On la découvre aisément quand on constate que, dans Gn.,xxxv, le pèlerinage de Jacob à Béthel est immédiatement

suivi par la naissance de Benjamin et la mort de Rachel (xxxv, 16-20). C'est ce qui se passe aussi dans Jub.xxxii,33-34 : Rachel meurt le 11 du 8e mois, en l'an 1 de la 6e semaine (automne 2143). L'auteur, qui avait fait naître Jacob avec 10 années de retard sur la chronologie prévue, les a donc rattrappés en fixant la date du retour de Jacob en Canaan : à 100 ans dans le Testament, à 90 ans dans les Jubilés. Mais il a été pris alors dans un piège, quand il lui a fallu assigner une date au viol de Dina et au sacerdoce de Lévi, qu'il fallait placer avant la naissance de Benjamin : d'où l'attente inactive de 7 ans en Canaan avant le viol, puis la compression de toute la suite des événements dans la même année. Mais pourquoi n'a-t-il pas voulu retarder la naissance de Benjamin ? C'est qu'il devait la placer avant la sépulture de tous les patriarches en Canaan (306 - ou 305 - dans le système du Testament, 2263 a.o.m. d'après Jub.xlvi, 9, date vraisemblable de la mort de Benjamin). Bien que, sur ce dernier point, les données textuelles des divers Testaments grecs ne soient pas sûres[28], on comprend aisément que l'auteur ait dû manoeuvrer pour imposer sa chronologie forcée à des sources qui en employaient une autre. Finalement, il garde un silence prudent sur la lignée de Lévi qui, par Qahat et ᶜAmram, aboutit à Moïse. Il se contente de faire revenir ᶜAmram en Egypte en 2303, après ses 40 ans de séjour à Hébron (xlvii,1), et il fait naître Moïse en 2330, c'est-à-dire 80 ans avant la future sortie d'Egypte. Or, si on se rappelle que, d'après Ex.,vi,20, ᶜAmram a bénéficié d'une longévité de 137 ans (corrigée en 136 ans dans les Visions de ᶜAmram qu'a livrées la Grotte 4 de Qumrân[29]), si on se rappelle aussi que le Testament le faisait naître 16 ans après la descente en Egypte (ce qui donnerait ici la date de 2188), on constate qu'il devrait être mort depuis 2324 ou 2325 : Moïse naîtrait donc après la mort de son père ! Le seul moyen possible pour échapper à cette contradiction est de laisser dans le vague toute la chronologie de la famille de Moïse. Cela ne veut pas dire que l'auteur ne la connaît pas, mais il l'abandonne, comme d'ailleurs celle de l'Histoire sacerdotale qu'a conservée le Pentateuque, pour construire son propre système symbolique :

Israël entrera en Canaan au terme de 50 jubilés d'années. Le Testament de Lévi et la littérature apparentée s'étaient contentés de faire séjourner ʿAmram durant 40 ans en Canaan après l'ensevelissement des patriarches, et de faire naître Moïse quand ʿAmram et Yôkabed avaient 119 ans : ils atteignaient ainsi le terme des 430 ans pour la sortie d'Egypte[30].

Récapitulons à nouveau dans un second tableau les résultats obtenus durant la fin de cette enquête :

	Pentateuque et Test. de Lévi	Jubilés	Différence
Naissance de Jacob	85	2046	(+10)
Mariage de Jacob	162	2122	(+ 9)
Naissance de Lévi	167	2129	(+ 8)
Naissance de Dina	173	2134	(+ 8)
Retour de Jacob en Canaan	185	2136	(- 1)
Viol de Dina et massacre de Sichem	185	2143	(+ 6)
Sacerdoce de Lévi	186	2143	(+ 7)
Naissance de Benjamin - mort de Rachel	186	2143	(+ 7)
Mariage de Lévi	195	(?)	
Naissance de Qahat	201	(?)	
Mort d'Isaac	205	2162	(+ 6)
Descente en Egypte	215	2172	(+ 3)
Naissance de ʿAmram	231	2188?	
Mort de Jacob	232	2188	(+ 5)
Mariage de ʿAmram	261	(?)	
Mort de Lévi	305	(?)	
Mort de Benjamin	306	2263	(+ 7)
Sépulture des patriarches à Hébron	306	2263	(+ 7)
Séjour à Hébron (40 ans), fini en :	347	2303	(+ 7)
Naissance d'Aaron	347	(?)	
Naissance de Moïse	350	2330!	(+26)
Mort de ʿAmram à 137/6 ans	367	2324/5?	
Sortie d'Egypte	430	2410	

On voit que la dernière section du tableau est, dans les Jubilés totalement incohérente : le Testament de Lévi et les textes apparentés ne laissent que 17 ans entre la naissance de Moïse et la mort de ʿAmram; mais les Jubilés font un saut brusque qui introduit un laps de temps supplémentaire avant la naissance de Moïse : 18 ans par rapport à la naissance de Lévi, 26 ans par rapport à l'arrivée d'Abraham en Canaan, 29 ans par rapport à la naissance d'Abraham ! Aussi le livre se garde-t-il de toute indication de date dans la lignée lévitique à partir du mariage de Lévi, malgré le gain de 9 ans pour retarder la naissance de celui-ci : autrement, Moïse naîtrait après la mort de son père ! Il suffit de constater ici que l'auteur s'est mis dans une impasse.

Les Pseudépigraphes de l'Ancien Testament n'ont jamais échappé à l'attention du Père D. BARTHELEMY, co-éditeur du vol.I des Discoveries in the Judaean Desert. J'ose espérer que cette modeste recherche, toute gratuite qu'elle puisse paraître, retiendra son intérêt durant quelques instants.

NOTES

1 Cette addition, placée après Test.Lévi.,xviii,3, est reproduite parallèlement au texte araméen de la Géniza du Caire, dans l'édition de R.H.CHARLES, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, rééd. Hildesheim 1960, pp.247-253. Le texte de la Géniza est partagé entre Cambridge (col.a à f) et la Bodleian Library (col. a à d). Les fr. de la Bodleian s'insèrent entre les col. b et c de Cambridge.

2 Fragments dans la Grotte 1 : D.BARTHELEMY - J.T.MILIK, Qumrân Cave I, Oxford 1955, pp.87-91. Fragments dans la Grotte 4 : J.T.MILIK, "Le Testament de Lévi en araméen : Fragments de la Grotte IV de Qumrân", R.B., 1955, pp.398-406. Les fragments encore inédits seront publiés par J.T.MILIK, qui se propose de fournir une édition critique de tout l'ensemble du dossier.

3 Outre l'édition de CHARLES (note 1), on a maintenant celle de M. DE JONGE, The Testaments of the Twelve Patriarchs : A critical Edition of the Greek Text, Leyde 1978. Les fragments marginaux du Ms. 3108 de l'Athos sont reproduits à leur place dans l'apparat critique (voir les plus importants aux pp. 25 et 46-48). Il faut également tenir compte de la version arménienne, importante pour la critique textuelle d'un livre dont les recensions sont nombreuses. Voir sur ce point M.E.STONE, The Testament of Levi : A First Study of the Armenian Mss of the Testaments of the XII Patriarchs in the Convent of St. James, Jerusalem, Jerusalem 1969, Il n'existe aucune traduction française moderne du texte. La traduction commentée de R.H.CHARLES (Londres 1908) sert de base à sa présentation du livre dans The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, t.2, Oxford 1913, pp.282-367 (Test. de Lévi, pp. 304-315). Trad. danoise de B.OTZEN, dans E.HAMMERSHAIMB et coll, De gammeltestamentlige Pseudepigrafer, t.2, Copenhague 1970-76, pp. 677-789 (Test. de Lévi, pp.707-723, sans les add. grecques de l'Athos ni les fragments araméens). Trad. allemande de J.BECKER, Die Testamente der zwölf Patriarchen, dans Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, III/1, Gütersloh 1974 (Test. de Lévi, pp.47-62, sans les additions). Les découvertes de Qumrân ont renouvelé l'étude du livre. Dans une bibliographie qui s'accroît d'année en année, signalons: J.BECKER, Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen, Leyde 1970; M.DE JONGE d., Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs : ext and Interpretation, Leyde 1975 : H.DIXON SLINGERLAND, ie Testaments of the Twelve Patriarchs : A critical History Research, Missoula (Montana) 1977 (avec bibliographie). ne puis entrer dans la discussion sur le caractère juif ou rétien du résumé grec : il y a au moins des retouches et

additions chrétiennes. Je laisse également de côté la discussion sur le fond sémitique, indéniable, du texte grec. Le rapport entre l'original araméen et l'abrégé grec est présenté avec précision dans l'édition critique de CHARLES (loc.cit.), du moins pour les textes connus à son époque.

4 J.T.MILIK, "4 Q Visions de ʿAmram et une citation d'Origène", R.B. 1972, pp.77-97.

5 "Quatre cents trente ans (Ex.xii,40) : Du Pentateuque au Testament araméen de Lévi", dans Hommages à André Dupont-Sommer, Paris 1971, pp.383-394; "Quatre cents trente ans (Ex.xii,40) : Du Testament de Lévi aux visions de ʿAmram", dans Homenaje a Juan Prado, Madrid 1975, pp.559-570;"Quatre cents trente ans (Ex.xii,40) : A propos de la chronologie sacerdotale du Pentateuque", dans Studien zum Pentateuch, Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag, Vienne 1977, pp.91-98 (comparaison des éléments précédents avec la chronologie de l'historien juif DEMETRIUS).

6 Hommage à André Dupont-Sommer, pp.390s. : l'hypothèse n'était alors qu'une conjecture destinée à expliquer le partage de 430 ans en 390 + 40 (cf. Ez., iv,6). Homenaje a Juan Prado, p. 562s. : la "Vision de ʿAmram" mentionne explicitement le séjour de ʿAmram à Hébron durant 41 ans (Jubilés : 40 ans).

7 Depuis l'édition de DILLMANN, fondée sur 2 Mss. (Londres 1859), la seule édition du texte éthiopien est celle de R.H.CHARLES (Oxford 1895). J'utilise une édition de DILLMANN où tout l'apparat critique de CHARLES (fondé sur 4 Mss.) a été reporté. Le commentaire de CHARLES (The Book of Jubilees or the Little Genesis, Oxford 1902) reste fondamental, mais il aurait besoin d'une révision critique à la lumière des documents de Qumrân. Il est repris en bref dans ses Pseudepigrapha, pp.1-82. Il est suivi de près par B.NOACK, dans De gammeltestamentlige Pseudepigrafer, t.1, pp.175-301. Les annotations manuscrites ou dactylographiées de F.MARTIN, qui commentent une traduction effectuée en 1905-1909 (mais perdues pour quelques feuillets), m'ont été précieuses, dans la mesure où elles contenaient déjà une lecture critique de CHARLES et des réflexions personnelles.

8 Das Buch der Jubiläen, oder die Kleine Genesis, unter Beifügung des redivierten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente sowie einer von Dr. August DILLMANN aus zwei äthiopischen Handschriften gefertigten lateinischen Uebertragung, erläutert, untersucht und mit Unterstützung der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zur Göttingen herausgegeben, von Hermann ROENSCH, Leipzig 1874. Ce livre de 500 pp., auquel CHARLES a largement recouru, reste peut-être l'étude la plus poussée qui ait été faite sur les Jubilés. Sur les fragments grecs et syriaques, voir

la bibliographie de A.M.DENIS, Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament, Leyde 1970, pp.150-162; mais l'enquête serait à poursuivre chez les chronographes grecs (cf. J.T.MILIK, "Recherches sur la version grecque du Livre des Jubilés", R.B. 1971, pp.545-557, qui porte sur les 11 premiers chapitres).

9 J.T.MILIK, "Le Testament de Lévi en araméen : Fragments de la Grotte 4 de Qumrân", R.B., 1955, pp.398-406. Il s'agit de l'addition marginale sur Test.Lévi, ii,3 (éd. de M. DE JONGE, p.25). MILIK reproduit le texte grec d'après l'édition de CHARLES en soulignant tous les mots attestés dans les fragments araméens, et il donne une traduction du texte entier.

10 Dans la traduction du Testament grec, les mots entre <...> correspondent à des options de critique textuelle qu'il est impossible de justifier ici en détail. Pour avoir les explications nécessaires, on se reportera aux éditions critiques de CHARLES et surtout de M. DE JONGE, en jetant un coup d'oeil sur la version arménienne publiée par M.E.STONE (avec traduction anglaise et notes abondantes).

11 Voir le tableau chronologique donné dans la Festschrift W.KORNFELD, pp.93s., plus complet que ceux des articles précédents qui s'intéressaient seulement à la généalogie lévitique, de Jacob à Moïse. Le texte cité ici permet de fixer avec précision la naissance de Dina à l'année 174. On sait que Dina est la soeur jumelle de Zabulon par Léa (le tableau serait à compléter et à rectifier sur ces deux points).

12 Sur la restauration de ce texte, voir P.GRELOT, "Notes sur le Testament araméen de Lévi", R.B., 1956, pp.391-406 (cf. p.396). J'avais déjà examiné rapidement dans cet article les rapports entre le Testament et les Jubilés, pour l'épisode du sacerdoce de Lévi.

13 Il s'agit de l'addition sur Test.Lévi, xviii,2 (éd. de M. DE JONGE, pp.46-48). Dans le texte, je traduis bîrat ʾAbraham par "Tour d'Abraham", pour souligner le parallèle de Jub. xxxi,6 où figure le mot éth. māḫefad.

14 J'ai touché brièvement à ce point en traduisant les textes correspondants, dans: L'espérance juive au temps de Jésus, Tournai - Paris 1978, pp.64-77 (textes de Qumrân) et 77-85 (Testaments des XII Patriarches).

15 La correspondance des listes occasionne plusieurs difficultés de détail; cf. R.H.CHARLES, The Greek Versions of the Testaments...., p.249.

16 Voir l'éd. de M.DE JONGE, p.48, vv.65-69 (CHARLES, p.353s.).

17 D'après les Visions de ʿAmram (4 Q Amr[b] 1-3), le séjour à Hébron aurait duré 41 ans, et non 40 (J.T.MILIK, art.cit., R.B. 1972, p.85, qui donne seulement le résumé du texte). Il y a donc une différence d'un an, sur ce point particulier, entre les deux chronologies; mais le patron utilisé par les Jubilés n'en provient pas moins de la littérature "lévitique".

18 Cf. supra, note 7.

19 Cf. supra, note 8.

20 Cf. supra, note 8, in fine.

21 L'édition de ces fragments, nombreux dans la Grotte 4, a été confié à J.T.MILIK. On n'a jusqu'ici que ceux de la Grotte 1 (Qumran Cave I n[os] 17-18) et quelques autres morceaux épars des petites grottes.

22 Le latin est malheureusement lacunaire. Pour une comparaison des deux versions, il est pratique de consulter l'édition du texte latin par ROENSCH (cf. note 8), puisque celui-ci donne en regard une version latine du texte éthiopien publié par DILLMANN.

23 C'est l'opinion de J.T.MILIK dans l'article cité supra, note 8, in fine : cet article critique la présentation générale de A.M.DENIS, Introduction aux Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament, en invitant à l'enquête directe sur les sources secondaires.

24 Cf. E.TISSERANT, "Fragments syriaques du Livre des Jubilés", R.B. 1921, 55-86 et 206-232; S.P.BROCK, "Abraham and the Ravens : A Syriac Counterpart to Jubilees xi--xii and its Implications", Journal for the Study of Judaism, 1978, pp. 135-152 (le passage étudié touche à la chronologie d'Abraham, de sa naissance à son voyage en Canaan).

25 Cf. supra, note 6.

26 Voir le Tableau donné dans la Festschrift W.KORNFELD, pp. 93-94.

27 Cf. op.cit., pp.244s.

28 Cf. Homenaje a Juan Prado, pp.564s.

29 Voir le texte reproduit et traduit, ibid., p.561. Il est possible que ce raccourcissement d'un an apporté à la longévité de ʿAmram entraîne, par voie de conséquence, l'allongement de son séjour en Egypte de 40 à 41 ans, pour qu'il revienne un an plus tard et meure à la même date, fixée par la chronologie traditionnelle. Dans le Tableau qui suit, c'est cette datation des Visions de ʿAmram que je reproduis.

30 Il va de soi que tout irait mieux, si les 430 ans aboutissaient à l'entrée d'Israël en Canaan et non à l'exode, qui aurait lieu 390 ans après l'arrivée d'Abraham : ʿAmram et Yôkabed auraient 79 ans au moment de la naissance de Moïse, âge respectable mais nullement invraisemblable dans les familles patriarcales de la Genèse.

ROBERT HANHART

DIE UEBERSETZUNGSTECHNIK DER SEPTUAGINTA ALS INTERPRETATION

(Daniel 11,29 und die Aegyptenzüge des Antiochus Epiphanes)

Die Historizität der danielischen Prophetien, der ersten Apokalypse Israels, als einer in das Gewand der Prophetie gekleideten Darstellung der Diadochengeschichte, die in dem Mass geschichtlich zuverlässiger wird, in welchem sie sich der Zeitgeschichte des Apokalyptikers selbst, den seleukidischen Religionsverfolgungen der Makkabäerzeit, nähert, hat seit PORPHYRIUS[1] unter wechselnden theologischen und religionskritischen Aspekten die Forschung bis in die Gegenwart immer wieder gefesselt.

In historisch-kritischer Hinsicht dürfte das Fesselnde dieses Zeugnisses zuerst darin liegen, dass hier inner- und ausserisraelitische Ueberlieferungen sich in einer Weise berühren und als Kriterium historischer Glaubwürdigkeit dienen, wie es im Bereich der Geschichte Israels anderwärts nirgends der Fall ist :

Die apokalyptisch verhüllte Aussage Daniels lässt sich bis in Einzelheiten an den Ueberlieferungen der griechischen und der römischen Geschichtsschreiber der Diadochengeschichte auf ihren geschichtlichen Gegenstand hin interpretieren. Die beiden griechischen Uebersetzungen dieser Apokalypse sind in einer zeitlichen Nähe zur Vollendung des hebräisch-aramäischen Originals anzusetzen, die auch bei den Uebersetzern noch selbständige Kenntnis der Zeitgeschichte des Apokalyptikers erwarten lässt. Die historischen Zeugnisse Israels über diese Zeit, das erste und das zweite Makkabäerbuch, berühren sich mit den danielischen Aussagen über die Diadochengeschichte, sowohl in ihrer ursprünglichen als auch in ihrer übertragenen Fassung, oft in einer Weise, dass sie, wenn man von der Frage der literarischen Abhängigkeit absieht, wie die geschichtliche Bestätigung, der Schriftbeweis, der apokalyptischen Prophetie erscheinen. So wird die in beiden griechischen Uebersetzungen gleichlautende prophetische Aussage Daniels über die Niederlage der Aegypter beim zweiten Heerzug des Antiochos Epiphanes nach Aegypten, καὶ πεσοῦνται τραυματίαι πολλοί (11,26b), im 1. Makkabäerbuch als geschichtliche Aussage

lediglich in die Vergangenheit umformuliert : καὶ ἔπεσαν τραυματίαι πολλοί (1,18). So erscheint im gleichen Zeugnis der danielische Begriff für die seleukidische Schändung des Heiligtums von Jerusalem, שקוץ משמם, in der Gestalt, in welcher sie in der älteren Danielübersetzung konsequent überliefert (9,27; 11,31; 12,11), in der jüngeren, von ihr abhängigen, zweimal übernommen wird (9,27; 12,11)[2] : βδέλυγμα ἐρημώσεως (1 Makk 1,54; vgl. 6,7).

Dieser Befund legt es nahe, eine geistige Nähe zwischen dem hebräisch-aramäischen Original und den beiden griechischen Uebersetzungen : zwischen dem Text und seiner ersten Interpretation, zu postulieren, die auch dort zur Frage nach der historischen Intention des Uebersetzers berechtigt, wo sich die Formulierung als rein übersetzungstechnisch bedingt erklären liesse[3].

Wir berühren damit einen Bereich der Septuagintaforschung, dessen Erhellung auf Grund neuerer Funde wir vor allem den auf den übersetzungstechnischen Erkenntnissen der finnischen Schule I. SOISOLAN-SOININENs gründenden Untersuchungen D. BARTHELEMYs zum Text der Zwölfprophetenrolle von Murabbaʿat verdanken[4]. Es kann uns hier aber nicht um die Frage nach dem Verhältnis der beiden griechischen Uebersetzungen des Danielbuches zu der von BARTHELEMY am Text jener Rolle nachgewiesenen rezensionellen Textform gehen - in dieser Hinsicht muss die Feststellung genügen, dass es sich bei Daniel um zwei voneinander abhängige, im ganzen einheitliche Uebersetzungstexte handelt, deren jüngerer, der "θ"-Text[5], dem von BARTHELEMY herausgestellten Rezensionsprinzip der Zwölfprophetenrolle näher steht, beim Text dieser Rolle aber um eine mit Rezensionselementen durchsetzte sekundäre Textform[6] -; es geht uns um die Frage der Verwertbarkeit einer jenem Prinzip nahestehenden Uebersetzungstechnik für die historische Interpretation.

I

Der Text innerhalb der danielischen Apokalypse, an welchen diese Frage in erster Linie gestellt werden muss, ist die Darstellung der Zeitgeschichte des Apokalyptikers, der Herrschaft des Antiochos Epiphanes, die in der grossen Audition des 11. Kapitels, als apokalyptische Verhüllung der geschehenen Untaten in den Versen 21-39, als apokalyptische Prophetie des erwarteten Todes in den Versen 40-45 überliefert ist.

Innerhalb der Darstellung der geschehenen Geschichte, die den Machtantritt des Königs (21-24a), die Heerzüge nach Aegypten (24b-30aα), die Schändung des jerusalemischen Heiligtums (30aβ-35) und die allgemeine Religionspolitik des Königs (36-39) zum Gegenstand hat, sind die Aussagen über die Aegyptenzüge aus dem Grund von besonderer Bedeutung, weil sich hier die apokalyptisch verhüllte Aussage im Licht der ausserisraelitischen Geschichtsschreibung am deutlichsten auf ihren geschichtlichen Gegenstand hin interpretieren lässt :

Der "König des Nordens", Antiochos Epiphanes, "richtet seine Pläne" bald nach seinem Machtantritt (21-24a) "wider Festungen, aber nur für eine bestimmte Zeit" (24b).

Dass es sich hier um jenen ersten Vorstoss gegen Aegypten anlässlich der den ptolemäisch-seleukidischen Zwist um den Anspruch auf Koile-Syrien hervorrufenden Grossjährigkeitserklärung Ptolemaios Philometors um 172/71 v.Chr. handelt[7], bei welchem der König selbst nach dem Zeugnis von 2 Makk 4,21-22 nur bis Jerusalem vorgedrungen zu sein scheint, welcher aber nach Ausweis des gleichen Zeugnisses in der antiken Geschichtsschreibung als der erste Aegyptenzug vom nun folgenden zweiten, ἡ δευτέρα ἔφοδος εἰς Ἄιγυπτον, unterschieden wird (2 Makk 5,1)[8], das ist nicht nur durch die chronologische Folge der von Daniel berichteten Ereignisse gesichert, es wird auch durch die interpretierende Uebersetzung des ϑ'-Textes unterstützt, der den Ausdruck "wider Festun

gen" mit "wider Aegypten", ἐπ᾽Αἴγυπτον, wiedergibt und damit als Vorlage - das ist bei seiner getreuen Uebersetzungsweise notwendig - מצרים an Stelle von מבצרים voraussetzt[9].

Der zweite Vorstoss des Antiochos Epiphanes wider Aegypten umfasst jene lang andauernden ptolemäisch-seleukidischen Kämpfe und Intrigen, die mit des Königs Eroberung von Pelusium beginnen und mit seinem Rückzug und der Beraubung des jerusalemischen Tempels im Sommer 169 v.Chr. enden : "Er richtet seine Macht und seinen Sinn wider den König des Südens mit grossem Heer. Und der König des Südens steht auf zum Kampf mit grossem und sehr starkem Heer. Aber er kann nicht bestehen; denn sie schmieden Pläne wider ihn (25) :
Die seine Speise essen suchen ihn zu verderben, und sein Heer wird hinweggeschwemmt[10], und viele fallen erschlagen (26).
Und jene beiden Könige richten ihren Sinn auf Böses, und an einem Tisch reden sie Lüge. Aber es gelingt ihm nicht; denn noch ist dem Ende eine Frist gesetzt (27).
Er kehrt zurück in sein Land mit reichem Gut, und sein Sinn richtet sich wider den heiligen Bund. Er vollbringt es und kehrt zurück in sein Land" (28).

Die anfängliche Niederlage des Aegypters bei Pelusium und Memphis ist nach der der profangeschichtlichen Ueberlieferung entsprechenden Geschichtsschau des Apokalyptikers durch innenpolitische Intrigen, die Machenschaften der Vormünder der königlichen Brüder Ptolemaios' VI. Philometor und Ptolemaios' VIII. Euergetes, Eulaios und Lenaios, "die seine Speise essen", mitverursacht[11]. Nach ihrer Ausschaltung sucht Antiochos Epiphanes sein Ziel, die Herrschaft über Aegypten, durch den Anspruch auf die Vormundschaft über seinen Neffen Philometor, in der Bestätigung seines Königtums, zu erreichen[12] : das sind "die beiden Könige", die - aus ptolemäischer Sicht - "an einem Tische Lüge reden" : Die wahre Absicht ist die seleukidische Herrschaft über Aegypten; der Vorwand - das Verhältnis entspräche der polybianischen Unterscheidung von αἰτία und πρόφασις[13] - die Protektion

des rechtmässigen ägyptischen Königs. Sein Misserfolg - "es gelingt ihm nicht" -, durch den "das Ende" aufgehalten wird, ist darin begründet, dass die Aegypter in Alexandria, die "Lüge" nach anfänglicher Rivalität der Brüder durchschauend, zuletzt beide als rechtmässige Könige anerkennen und mit der Proklamation der Dreierherrschaft Philometors, Euergetes' und Kleopatras, der Schwestergemahlin Philometors, den Anspruch des Seleukiden ausschalten[14].

Der dritte Vorstoss des Antiochos Epiphanes wider Aegypten ist der berühmte Heerzug, der mit seiner endgültigen Vertreibung endet :
"Zu bestimmter Zeit kommt er wiederum in das Reich des Südens.
Aber dann ist es nicht mehr כראשנה וכאחרנה (29) :
Es kommen wider ihn chittäische Schiffe und er wird gedemütigt" (30aα).

Es ist, apokalyptisch verhüllt als Erfüllung der Prophetie Bileams Num 24,24, das Ereignis vor Alexandria, als bald nach dem Sieg über den Makedonier Perseus bei Pydna am 22. Juni des Jahres 168 v.Chr. die von den Aegyptern aufgerufenen Römer dem Seleukiden in der Person des Gesandten Gaius Popillius in den Weg traten, der ihm den Befehl des Senats übergab, alles Eroberte zurückzugeben und Aegypten in einer bestimmten Frist zu räumen, und der ihn mit dem Befehl, sich zu erklären, bevor er den mit seinem Stab um ihn gezogenen Kreis verlassen habe, zum unvermittelten Abzug zwang[15].

II

Der Punkt, an welchem sich innerhalb dieses Textzusammenhangs die Frage nach der richtigen historischen Interpretation des hebräischen Originals im Licht der beiden griechischen Uebersetzungen stellt, liegt nicht bei den wenigen und meist unbedeutenden inhaltlichen und formalen Diskrepanzen -; dass auch den Uebersetzern der historische Hintergrund bekannt war, ist

eindeutig für die ältere o'-Uebersetzung dadurch erwiesen, dass hier in V.29-30 nicht nur für den apokalyptischen Terminus "der Süden" die historische Auflösung "Aegypten" eingesetzt wird, sondern auch für den verhüllenden Namen der "Chittim" der der "Römer"; in ihrer Charakterisierung im gleichen Text καὶ ἐμβριμήσονται αὐτῷ glaubt man geradezu das Knurren des "harten und barschen Mannes" (MOMMSEN[16]) Gaius Popillius nachklingen zu hören[17], während die in je verschiedener Weise abweichende Uebersetzung der Aussage über die königlichen Vormünder (26), φάγονται τὰ δέοντα αὐτοῦ : "sie verzehren seinen Bedarf" im ϑ'-Text, καταναλώσουσιν αὐτὸν μέριμναι αὐτοῦ : "eigene Sorgen zehren ihn auf" im o'-Text, eher als auf einer historischen Reminiszenz[18] auf einer anderen hebräischen Vorlage beruhen dürfte[19] -; der Punkt, an welchem sich die Frage der historischen Interpretation stellt, liegt aber bei der Aussage, in welcher der letzte Aegyptenzug des Antiochos Epiphanes mit dem verglichen wird, was vorher geschah : ולא תהיה כראשנה וכאחרנה (29b).

Die apokalyptische Darstellung dieser Geschehnisse entspricht den inner- und ausserisraelitischen geschichtlichen Ueberlieferungen über diese Zeit, die dem Apokalyptiker vorgegeben sein mussten, insofern, als hier wie dort innerhalb der ptolemäisch-seleukidischen Zwistigkeiten während der Herrschaft des Antiochos Epiphanes die eigentlichen Zäsuren zwischen dem ersten Vorstoss des Seleukiden nach Aegypten anlässlich der Grossjährigkeitserklärung des Ptolemaios Philometor, dem zweiten Vorstoss der lange andauernden, mit der Doppelherrschaft der ptolemäischen Brüder endenden Kämpfe in Aegypten und dem dritten und letzten Vorstoss gesetzt werden, der mit dem Einspruch der römischen Macht endet :

Der Apokalyptiker bezeichnet diese beiden Zäsuren mit dem apokalyptischen Zeitbegriff des noch zurückgehaltenen Endes ועד עת (24 fin), כי עוד קץ למועד (27fin), während er einen Einschnitt innerhalb des zweiten Zuges nur zwischen der Herrschaft der Vormünder, die mit dem ersten seleukidischen Sieg über Aegypten en-

det, und der Verständigung des Antiochos Epiphanes mit Philometor sieht und rein historisch, nicht chronologisch charakterisiert : "Sein Heer wird hinweggeschwemmt, und viele fallen erschlagen" (26b). Der andere Einschnitt innerhalb dieses zweiten Zuges, der in der Historiographie des 19. Jahrhunderts zuweilen zum Postulat eines neuen Aegyptenzuges führte[20], der Beginn des Widerstandes in Alexandria und die Erhebung des Ptolemaios Euergetes zum König, erscheint bei Daniel lediglich, als der Anfang der seleukidischen Niederlage, in den zusammenfassenden Schlussatz hineingenommen :
"Es gelingt ihm nicht; denn noch ist dem Ende eine Frist gesetzt" (27b).

Die historiographische Konzeption von drei Aegyptenzügen, die nach dieser formalen Gliederung der Aussagen dem apokalyptischen Zeugnis zu Grunde liegt, erscheint so identisch mit der Konzeption des geschichtlichen Zeugnisses im 2. Makkabäerbuch, nach welchem die Ereignisse, die nach der ersten danielischen Zäsur (24fin) eintraten, als der "zweite Zug nach Aegypten" bestimmt werden (5,1)[21].

Sind wir aber mit der Annahme dieser Periodisierung der Geschichte im danielischen Zeugnis im Recht, dann scheint es uns vom Kontext her notwendig, die Aussage, mit der der Apokalyptiker den dritten und letzten Aegyptenzug in seinem Verhältnis zu den vorangehenden charakterisiert, ולא תהיה כראשנא וכאהרנה (29b), nicht wie es in den Kommentaren bis in die früheste Zeit geschieht, entsprechend der hebräischen Stilform des mit zweimaligem כ eingeleiteten Vergleichssatzes zu verstehen : "Und dieses zweite Mal" - bei dem im folgenden (30) berichteten letzten Aegyptenzug - "ist es nicht mehr wie das erste Mal", sondern diese Aussage auf die beiden ersten Aegyptenzüge zu beziehen und dementsprechend zu übersetzen : "Und es ist nicht wie das erste Mal und wie das zweite Mal". Das bedeutet : Dieser dritte Vorstoss des Seleukiden nach Aegypten ist wesentlich und restlos anders als jene zwei vorangehenden Vorstösse "auf Zeit", die erste

erfolgversprechende Anmeldung des Herrschaftsanspruchs (24b) und die zweite mit Siegen verbundene vorläufige Festigung der seleukidischen Ansprüche in Aegypten; er bedeutet die endgültige Vertreibung der Seleukiden aus Aegypten und damit die Zerstörung ihres Reichsgedankens durch eine neue Weltmacht, Rom.

III

Für diese Interpretation spricht schon die Formulierung des hebräischen Originals selbst :

(1) Die hebräische Stilform des mit zweimaligem כ eingeleiteten Vergleichssatzes ist der Form des Vergleichssatzes nicht völlig bedeutungsgleich, bei welchem der Nebensatz mit כ, der Hauptsatz mit כן oder mit ו eingeleitet wird. Sie bedeutet nicht : "So wie der bezeichnete Gegenstand ist auch der verglichene" - exemplarisch etwa in der prophetischen Deutung der priesterlichen Weisung : "So - כן - (wie dieses Gesetz sagt), ist auch dieses Volk und diese Nation" (Hag 2,14) -, sondern : "Es gibt keinen Unterschied zwischen beiden Instanzen; beide verhalten sich gleich, beide trifft dasselbe Geschick" : "Priester wird sein wie Volk - והיה כעם ככהן -: ich suche sie heim" (Hos 4,9; vgl. Jes 24,2).
"Ferne sei es von dir, so zu handeln, dass du den Gerechten mit dem Gottlosen - צדיק עם רשע - tötest, so dass kein Unterschied wäre zwischen Gerechtem und Gottlosem" - והיה כצדיק כרשע (Gen 18,25).
"Wie ich, so du - כמוני כמוך -, wie mein Volk, so dein Volk, wie meine Rosse, so deine Rosse" (1 Kön 22,4; vgl. 2 Chr 18,3).
"Ein Gesetz gilt euch und dem Fremdling...; ihr und der Fremdling seid gleich vor Jahwe" - ככם כגר יהיה לפני יהוה (Num 15,15).

Es geht in diesen Fällen nicht um ein Tertium comparationis sondern um Identifizierung bzw. Nivellierung des Charakters, des Geschicks oder des Daseins vor Jahwe. Diese Bedeutung trifft aber

für die danielische Aussage nicht zu : Hier geht es um einen eigentlichen Vergleich, der ein Tertium comparationis voraussetzt, gleichgültig ob dieser Vergleich zwischen einem verglichenen Ereignis und einem anvisierten durchgeführt wird, oder zwischen zwei verglichenen und einem anvisierten : Dieser letzte Aegyptenzug ist nicht gleich, wie das, was vorher geschah. Das Tertium comparationis ist der Erfolg des Seleukiden, der vorher eintrat, diesmal nicht. Es kann sich darum nur um einen Vergleichssatz handeln, dessen Nebensätze mit כ eingeleitet werden, dessen Hauptsatz aber mit ו; er entspricht der Form nach genau der Aussage von Jes 8,23, wo aber die beiden Adverbien der Zeit auf den Nebensatz und auf den Hauptsatz verteilt sind : "Wie er in der früheren Zeit - כעת הראשון - demütigte das Land Sebulon und das Land Naphtali, so wird er in der kommenden Zeit - והאחרון - zu Ehren bringen den Weg zum Meere hin..."[22], und entspricht der Bedeutung nach Formulierungen wie Neh 5,5 "Wie die Abstammung unserer Brüder ist auch die unsere - כבשר אחינו בשרנו -, oder Dtn 8,20 "Wie die Völker, die Jahwe vor euern Augen vernichtete, so werdet ihr vernichtet werden" - כגוים ... כן תאבדון.

(2) Für diese Interpretation dürfte vom hebräischen Original her auch die Verbindung der beiden Vergleichspartikeln כ mit der kopulativen Partikel ו sprechen, deren bei einem mit וכארנה beginnenden Hauptsatz allein mögliche Erklärung "wie das erste, so auch das letzte Mal" zwar denkbar und bei der freien, vor allem häufig epexegetischen Verwendung der Partikel ו in Dan[23] auch nicht verwunderlich wäre, dennoch aber eine sekundäre Abwandlung der ursprünglichen Stilform voraussetzen würde. Auch analoge Formulierungen aus anderen Büchern wie :

Jos 14,11 :

עודני היום חזק כאשר ביום שלח אותי משה, ככחי אז וככחי עתה...

1 Sam 30,24 :

כי כחלק הירד...וכחלק הישב...יחדו יחלקו

Ez 18,4 :

כנפש האב וכנפש הבן לי הנה

sprechen eher für das befürwortete Verständnis der danielischen Aussage. Denn in diesen Fällen werden die beiden verglichenen Sachverhalte einem dritten gegenübergestellt, der die Identität der beiden verglichenen darstellt, so dass die Vergleichspartikel כ eher präpositionale Bedeutung erhält :

"Noch heute bin ich so stark wie am Tage, da Moses mich aussandte; gemäss meiner damaligen und gemäss meiner heutigen Kraft (bin ich im Stande zu kämpfen)" (Jos 14,11).

"Was den Anteil dessen, der auszieht[24]... und den Anteil dessen, der zurückbleibt, betrifft : gleichviel sollen sie empfangen" (1 Sam 30,24).

"Sowohl was das Leben des Vaters als auch was das Leben des Sohnes betrifft : mir gehören sie" (Ez 18,4).

Diesen Aussagen entsprechend kann die Formulierung in Dan 11,29 im Blick auf den den verglichenen Sachverhalten gegenübergestellten Zustand, der hier ihre Negierung bedeutet, wiedergegeben werden :

"Was das erste Mal und was das zweite Mal betrifft, so wird es jetzt nicht mehr sein."

IV

Für diese Interpretation spricht aber vor allem die Art und Weise der beiden alten griechischen Uebersetzungen und damit die älteste, der Geschichte noch nahe stehende Interpretation der danielischen Apokalypse :

Die Stilform des sowohl im Nebensatz als auch im Hauptsatz mit der Partikel כ eingeleiteten Vergleichssatzes ist den Uebersetzern der LXX bekannt und wird von ihnen in verschiedener Weise textgemäss wiedergegeben :

καθὼς ὁ λαὸς οὕτως καὶ ὁ ἱερεύς (Hos 4,9; vgl. 1 Kön 22,4; 2 Chr 18,3; Lev 7,7; Ez 18,4).

ὁ λαὸς ὡς ὁ ἱερεύς (Jes 24,2; vgl. Gen 18,25).

ὡς ὑμεῖς καὶ ὁ προσήλυτος (Num 15,15)[25].

Umso bedeutsamer für die Exegese ist es, dass die entsprechende Aussage von Dan 11,29 in der älteren o'-Uebersetzung so wiedergegeben wird, dass sie eine zweimalige Wie-Aussage bedeuten kann: - καὶ οὐκ ἔσται ὡς ἡ πρώτη καὶ ἡ ἐσχάτη -; das kann sowohl bedeuten : "es wird das letzte Mal nicht sein wie das erste Mal", als auch : "es wird nicht sein wie das erste Mal und wie das zweite Mal" -, in der jüngeren, von ihr abhängigen ϑ'-Uebersetzung aber so, dass sie eine zweimalige Wie-Aussage bedeuten muss : καὶ οὐκ ἔσται ὡς ἡ πρώτη καὶ ὡς ἡ ἐσχάτη[27]; das kann, will man nicht zu der sicher bei diesem Uebersetzer ausgeschlossenen verzweifelten Auskunft Zuflucht nehmen, dass das Uebersetzungsprinzip den Sinn des Originals auch dort erfordere, wo der Zwang formaler Wörtlichkeit in der Uebersetzungssprache zu einer anderen Bedeutung führt[28], nur bedeuten : "Es wird nicht sein wie das erste Mal und wie das zweite (bzw. letzte) Mal[29]. "Das letzte Mal" - (כ)אחרנה im Original, (ὡς) ἡ ἐσχάτη in der Uebersetzung -, das bedeutet hier : das letzte Mal von zwei Fällen, auf welche ein dritter folgt. Der Einwand, dass mit diesem Begriff nur der letzte von allen genannten Fällen - das könnte in diesem Zusammenhang dann nur der im folgenden berichtete dritte Aegyptenzug sein - gemeint sein könne, ist weder für die hebräische noch für die griechische Formulierung stichhaltig, אחרנה kann wie ἔσχατος[30] die Bedeutung des einfachen "nachher" haben und wird an der andern Stelle seines Vorkommens in Dan, 8,3, - "das grössere Horn wuchs nach dem anderen empor" -, wo der ϑ'-Text gleicherweise mit ἐπ' ἐσχάτων, der o'-Text, zwar mit anderer Beziehung im Kontext, aber diese Bedeutung richtig wiedergebend mit μετὰ δὲ ταῦτα übersetzt - in diesem innerzeitlichen Sinne gebraucht.

Wir schliessen aus diesem Befund, dass die wörtliche Uebersetzung des ϑ'-Textes hier als einzige auch eindeutig den ursprünglichen Sinn der Aussage zu bewahren vermochte und sehen in dieser Uebersetzungstechnik, nach der die "Wörtlichkeit" als die auch formal möglichst getreue Wiedergabe des Inhalts verstanden ist, das Uebersetzungs- bzw. Rezensionsprinzip, das sowohl der Ueber-

setzung THEODOTIONs als auch jener von BARTHELEMY herausgestellten voraquilanischen Rezension in starkem Mass entsprach[31].

Wir glauben aber, ein Argument für die Annahme zu sehen, dass die Interpretation der Zeitaussage von Dan 11,29 auf die beiden zuvor berichteten Aegyptenzüge hin auch in der Uebersetzung des o'-Textes, die formal beide Möglichkeiten offen lässt, vorausgesetzt werden muss, so dass die Textform des von dieser Ueberlieferung ja weitgehend abhängigen ϑ'-Textes nicht in einer inhaltlichen, sondern lediglich in einer formalen Korrektur nach dem Kriterium des hebräischen Originals bestünde :

Es liegt im apokryphen Teil des griechischen Danielbuches, 3,40, ein Vergleichssatz vor, in welchem zwei Nebensätze, die das Verglichene zum Gegenstand haben, dem mit ουτως eingeleiteten Hauptsatz, der das Bezeichnete aussagt, gegenübergestellt werden, und welcher formal gleich konstruiert wird wie der Vergleichssatz in Dan 11,29 : ὧς ἐν ὁλοκαυτώσει κριῶν καὶ ταύρων καὶ ὡς ἐν μυριάσιν ἀρνῶν πιόνων, οὕτως γενέσθω θυσία ἡμῶν ἐνώπιόν σου σήμερον.
Die Analogie der Formulierung war es, die J.ZIEGLER in seiner Ausgabe von 1954[32] zu dem Schluss bewegte, die Wiederholung der Partikel ὡς im ϑ'-Text an beiden Stellen als ursprünglichen Text in Anspruch zu nehmen und ihre Aufhebung bei einigen Zeugen des B-Textes als sekundäre Angleichung an den o'-Text zu erklären : eine sekundäre Einführung des zweiten ὡς als Korrektur nach dem hebräischen Original, die im kanonischen Teil 11,29 allenfalls denkbar wäre, ist im apokryphen Teil 3,40 nicht anzunehmen. Eine geringe textgeschichtliche Inkonsequenz lag damals darin vor, dass an dieser Stelle nach den damals zugänglichen Zeugen, 88 und Syh, auch der o'-Text die Wiederholung der Partikel ὡς überlieferte. Seither ist sowohl für Dan 11,29 als auch für 3,40 der griechische Text zugänglich geworden, der als einziger Zeuge die noch nicht von der hexaplarischen Rezension überarbeitete Textform des o'-Textes überliefert : der Chester-Beatty-Papyrus 967[33]. Er bestätigt in Dan 11,29 den von 88 und Syh[34] überlieferten Text, nach welchem die Vergleichspartikel ὡς nicht wiederholt wird. Er

überliefert aber die gleiche Formulierung mit einmaligem ὡς auch in Dan 3,40 und erweist damit die Einführung des zweiten ὡς in den übrigen Zeugen als hexaplarische Korrektur nach dem θ'-Text[35]. Da nun aber in 3,40 trotz des fehlenden zweiten ὡς nur eine Interpretation möglich ist, zwei vergleichende Nebensatzaussagen gefolgt von dem mit οὕτως eingeleiteten Hauptsatz, ist das gleiche Verständnis auch im o'-Text von 11,29 anzunehmen und dementsprechend zu übersetzen : "Nicht wird es sein wie das erste und wie das zweite Mal".

Der dritte und letzte Aegyptenzug des Antiochos Epiphanes, bei welchem die neu aufkommende Weltmacht Rom die seleukidischen Weltreichpläne endgültig zunichte machte, erschien dem zeitgenössischen Zeugen Israels, auch im Angesicht des erst noch bevorstehenden zweiten Einbruchs in Jerusalem, der erst zur Schändung des zweiten jerusalemischen Heiligtums führte, als das erste geschichtliche Anzeichen für den Untergang des seleukidischen Bedrängers, der für den Apokalyptiker identisch war mit dem Anbruch der endzeitlichen Erlösung und darum als ein Ereignis, das ihm restlos anders erschien als der erste und der zweite Vorstoss nach Aegypten - als מועד bezeichnet der Apokalyptiker den Zeitpunkt seines Eintretens, mit καιρός übertragen ihn beide griechischen Uebersetzungen, das bedeutet : als jenen von Jahwe bestimmten Zeitpunkt, um deswillen die beiden ersten Vorstösse "auf Zeit hin", עד עת, zu einem vorläufigen Ende kamen, "vergeblich waren", εἰς μάτην, wie die ältere o'-Uebersetzung diesen Ausdruck interpretiert (24) -; einige Gründe sprechen mir dafür, dass diese Bedeutung des letzten Aegyptenzuges unter Antiochos Epiphanes, hier nun nicht im Rückblick nach der darnach eingetretenen Schändung des Heiligtums, sondern im Angesicht des seleukidischen Rückzugs aus Aegypten, der die Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Befreiung Israels vom seleukidischen Joch weckte, in einem andern Text der griechischen Uebersetzung des Alten Testaments anklingt : Jes 10,24-27, wo die angekündigte Befreiung vom assyrischen Joch, die im Original mit der Befreiung von der ägyptischen Knechtschaft verglichen wird, בדרך מצרים (26, vgl.24), in der Uebersetzung in

der Weise (um)gedeutet erscheint, dass den Bedränger Israels der Zorn Jahwes auf dem Weg nach Aegypten trifft :

(26) καὶ ὁ θυμὸς αὐτοῦ τῇ ὁδῷ τῇ κατὰ θάλασσαν εἰς τὴν ὁδὸν τὴν κατ᾽Αἴγυπτον.

(27) καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀφαιρεθήσεται ὁ φόβος αὐτοῦ ἀπὸ σοῦ καὶ ὁ ζυγὸς αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὤμου σου...

(26) "Und sein (Jahwes) Zorn wird ihn auf dem Wege zum Meere hin, auf dem Wege nach Aegypten, treffen.

(27) An jenem Tage aber wird die Furcht vor ihm von dir genommen werden und sein Joch von deinen Schultern...".

Aber das wäre nicht eine Frage nach der Möglichkeit von Uebersetzungstechnik als Interpretation, sondern nach der Möglichkeit von Uebersetzung als Aktualisierung.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. A.VON HARNACK, Porphyrius "Gegen die Christen", Abh.d. Kgl.preuss.Akad.d.Wiss., Jg. 1916, Phil.-hist. Kl.Nr.1, Berlin 1916 und F.JACOBY, Die Fragmente der griechischen Historiker IIB, Leiden 1962, Nr.260, F 33-61.

2 Dagegen 11,31 βδέλυγμα ἠφανισμένον.

3 Zur Frage nach den verschiedenen Möglichkeiten "wörtlicher" Uebersetzung in der Antike, bzw. nach der Berechtigung der Definition von Uebersetzung als Interpretation vgl. zuletzt J.BARR, The Typology of Literalism in ancient biblical translations, in : Nachr.d.Akad.d.Wiss. in Göttingen, I. Phil.-hist. Kl., Jg.1979, Nr.11, S.275-325 (=Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 15).

4 Les devanciers d'Aquila, Leiden 1963.

5 Die Frage nach der altüberlieferten Herkunft von THEODOTION ist durch die Abhandlung von Armin SCHMITT, Stammt der sogenannte "θ'"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion ?, in : Nachr.d.Akad.d.Wiss. in Göttingen, I. Phil-hist. Kl., Jg.1966, S.279-392 (=Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 9, 1966), wenigstens so weit beantwortet, dass es sich um eine alte, sicher "vortheodotionische" Textform handeln muss, deren Uebersetzungsprinzipien aber doch Gemeinsamkeiten mit den THEODOTION zugeschriebenen Ueberlieferungen zeigen. Das theodotionische Problem lässt sich nicht lösen, solange die Prinzipien seiner Textarbeit nicht wie die des AQUILA fassbar sind.

6 Das Analogon zum Text der Zwölfprophetenrolle innerhalb der griechischen Danielüberlieferung müsste - darauf hat BARTHELEMY mehrfach hingewiesen (Les devanciers d'Aquila S.157, Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament, 1978, S.47 und 389) - im Bereich jener rezensionellen Kontamination beider Texte gesucht werden, von der ein Bruchstück in IUSTINs Zitat von Dan 7,9-28 (Dialog 31,2-7) erhalten ist.
Auf vortheodotionische Spuren des θ'-Textes (Dan 6,22(23) in Hebr 11,33, Herm vis 23,4) hat zuerst Franz OVERBECK hingewiesen (ThLZ 10 (1885) 341). Eine Textform von Dan 8,10, die dem hebräischen Original näher steht als beide erhaltenen griechischen Uebersetzungen, glaube ich in Apk 12,4 (σύρει τὸ τρίτον) τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν γήν zu sehen (MT וַתַּפֵּל אַרְצָה, ο' καὶ ἐρράχθη ἐπὶ τὴν γήν, θ' καὶ ἔπεσεν ἐπὶ τὴν γήν).

7 Vgl. R.HANHART, Zur Zeitrechnung des 1. und 2. Makkabäerbuches, in : BZAW 88 (1964) 49-96, S.63 Anm.14 (im folgenden zitiert : Zeitrechnung). Wir halten an der bestbezeugten Lesart (τὰ)

πρωτοκλήσια und an ihrer Identifizierung mit den ἀνακλητήρια bei POLYBIOS 28,12,8 (vgl. P.WALTERS (Katz), The Text of the Septuagint, Cambridge 1973, S.48f.) gegenüber der von der Rezension *q* bezeugten Bildung τὰ πρωτοκλίσια (-ας 106) und der auf Grund der Ausführungen von W.OTTO (Zur Geschichte der Zeit des 6. Ptolemäers, Abh.d.Bayer. Akad.d.Wiss., Phil.-hist. Abt. NF 11, 1934, S.15-19) immer wieder vertretenen Unterscheidung der πρωτοκλίσια als Hochzeitsfest der θεοὶ Φιλομήτορες von den ἀνακλητήρια als Grossjährigkeitserklärung Philometors fest. Textgeschichtlich liegt die Erklärung der Bildung πρωτοκλίσια unter Einfluss von Mt 23,6 Par näher (reiner Itazismus ist wegen der Zeugenverteilung unwahrscheinlich), sprachtheoretisch ist die Bildung πρωτοκλήσια als Synonym von ἀνακλητήρια nicht zu beanstanden, und chronologisch steht der Identifizierung des in 2 Makk überlieferten Ereignisses mit dem bei POLYBIOS berichteten nichts im Wege.

8 Vgl. Zeitrechnung a.a.O. Anm.16.

9 Vgl. 8, wo מצרים für den verhüllenden Ausdruck הנגב sekundär in die Vorlagen beider griechischen Uebersetzungen eingedrungen und auch im masoretischen Text erhalten geblieben ist. Der Apokalyptiker darf den unverhüllten Namen nur für die vergangene Zeit der Heilstraditionen (9,15) und für die bevorstehende seiner eigentlichen Prophetie nennen (11,42,43).

10 Im Blick auf V.22 wird, obwohl der θ'-Text die masoretische Vokalisierung voraussetzt (κατακλύσει), besser יִשְׁטֹף gelesen.

11 POLYBIOS 28,21; vgl. DIODORUS SICULUS 30,15-17.

12 POLYBIOS 28,19-20; 23; vgl. DIODORUS SICULUS 30,18,2; so interpretiert von B.NIESE, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten III 1903 (Nachdruck 1963) S.172; vgl. W.OTTO, Zur Geschichte der Zeit des 6. Ptolemäers, S. 51-57. Ob es sich um Vormundschaft, anschliessende Entthronung und eigene Erhebung zum König Aegyptens (vgl. PORPHYRIOS : "ex more Aegypti regnum accipiens" (HARNACK Nr.43Q, JACOBY F49a; vgl. F2,7)), oder lediglich um Protektion handelt, bleibt umstritten. Dan 11,27a spräche eher für eine blosse Solidarisierung des Seleukiden mit Philometor gegen die Partei des jüngeren Bruders. Gerade die - auch vorübergehende - Aneignung der ägyptischen Krone dürfte vom Apokalyptiker schwerlich verschwiegen worden sein. Zum gleichen Ergebnis kommt auf Grund einer neuen Ueberprüfung der griechisch-römischen Geschichtsschreibung und der numismatischen Ueberlieferung O.MØRKHOLM, Antiochus IV of Syria, Classica et Mediaevalia, Diss.VIII, Kopenhagen 1966, S.79-84.

13 POLYBIOS 22,18; vgl. 3,15,9; THUKYDIDES 1,23.

14 POLYBIOS 29,23,4, LIVIUS 45,11.

15 POLYBIOS 29,26,27, DIODORUS SICULUS 31,2, LIVIUS 45,9ff.12.

16 Römische Geschichte 3. Buch, 10. Kapitel (nach der dtv-Ausgabe 1976, Band 2, S.304).

17 Es dürfte sich um eine Dublette des nachfolgenden זעם handeln; vgl. die Aequivalenz bei AQUILA Ps 7,12.

18 Die Aussage des ϑ'-Textes könnte an die bei DIODORUS SICULUS 30,15-16 überlieferten räuberischen Machenschaften der Vormünder erinnern.

19 אכלו für אכלי bei beiden Uebersetzungen; beim o'-Text für פת-בג vielleicht eine Bildung von דאג ? - nach Ausweis von 1,5 8 13 15f. ist die Bedeutung des Begriffs פת-בג beiden Uebersetzern bekannt. Aehnlich ist der ϑ'-Text von 30 καὶ εἰσελεύσονται ἐν αὐτῷ καὶ (so alle Zeugen ausser dem B-Text und *L*, die καὶ tilgen) οἱ ἐκπορευόμενοι Κιτίοι zwar übersetzungstechnisch bedingt (יוצאים für ציים), könnte aber als Erinnerung an die ptolemäisch-römische Verbindung gegen die Seleukiden erklärt werden.

20 So C.L.W.GRIMM, Das erste Buch der Maccabäer, Leipzig 1853, S.15f. und U.WILCKEN, Antiochos IV. Epiphanes, in PW 1, 1894, Sp.2473; dagegen B.NIESE, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten III, S.173 Anm.3.

21 Es geht um die historiographische Konzeption, nicht um die Historie; die Fakten stehen fest. Um die Historie geht es nur insofern, als mehrfach in dem postulierten Einschnitt innerhalb des zweiten Aegyptenzuges, damit durch den Rückzug des Königs nach Syrien die Zäsur den Charakter einer Unterscheidung zweier Züge bekam, die nur in den Makkabäerbüchern und bei Daniel überlieferte Tempelberaubung (vgl. die allgemeine Notiz POLYBIOS 30, 26, 9 (ATHENAIOS)) angesetzt wurde (so WILCKEN). Aber dem widerspricht die Ereignisfolge in dem zeitnahen Danielbuch, die mit der ausserisraelitischen Ueberlieferung darin übereinstimmt, dass auch hier innerhalb dieser Ereignisse von keinem Rückzug des Seleukiden aus Aegypten die Rede ist. Die bei Daniel am deutlichsten sichtbare, mit der übrigen Ueberlieferung aber übereinstimmende Ereignisfolge und Abgrenzung der einzelnen Züge : (1) der erste Vorstoss aus Anlass der Grossjährigkeitserklärung Philometors im Herbstjahr 172/71 (Dan 11,24b), (2) der grosse und lang andauernde Feldzug im Jahre 169, der mit der Eroberung von Pelusium beginnt und mit der Versöhnung der beiden ptolemäischen Brüder endet (Dan 11,25-27) und (3) der durch die Tempelberaubung im Sommer 169 (Dan 11,28) vom zweiten getrennte dritte und letzte Zug, dessen Anlass die Doppelherrschaft der beiden Brüder mit der Schwestergemahlin des Philometor, Kleopatra, war, und dessen Ende der Einspruch der Römer besiegelte (Dan 11,29-30a), lässt sich auch durch neugefundene datierte Quellen höchstens chronologisch, nicht

aber historisch in Frage stellen. Doch bleibt auch in chronologischer Hinsicht das Datum des von E.G.TURNER, A Ptolemaic Vineyard Lease, in Bulletin of John Rylands Library 31 (1948) 148-161, herausgegebenen Pachtvertrags, nach welchem schon im Anfang des ptolemäischen Herbstjahrs 170/69, am 9. Phaophi (=12.November 170; vgl. Th.C.SKEAT, The Reigns ot the Ptolemies, Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte 39, München 1954, S. 13, und Journal of Egyptian Archeology 46 (1960) 91-94, 47 (1961) 107-112) die Dreierherrschaft Ptolemaios Philometor, Ptolemaios Euergetes und Kleopatra angenommen werden müsste, ein zu schwacher Beleg, als dass er die historischen und chronologischen Gegebenheiten der israelitischen (vgl. Zur Zeitrechnung des 1. und 2. Makkabäerbuches) und der griechisch-römischen Historiographie (vgl. vor allem W.OTTO, Zur Geschichte der Zeit des 6. Ptolemäers S. 40ff., 60 Anm.3, 134f.) zu widerlegen vermöchte. Von der israelitischen Ueberlieferung her steht als chronologischer Punkt fest : die Vollendung des Aegyptenzuges, den wir als den zweiten bezeichnen (2 Makk 5,1), im 143. Jahr der Seleukidenära (1 Makk 1,20); das ist das Herbstjahr 170/69 (vgl. Zeitrechnung S.63). Die verführerische Lösung, von hier aus diesen von uns als zweiten Zug bezeichneten grossen Einmarsch an die Stelle jenes ersten unmittelbar nach der Grossjährigkeitserklärung, also spätestens 171, eingetretenen zu setzen, dessen Konturen so undeutlich bleiben, dass seine Eingliederung in die eigentlichen "Aegyptenzüge" historiographisch umstritten bleibt (vgl. Zeitrechnung S.63 Anm.16), so dass der nächstfolgende Aegyptenzug, dessen Anlass die Inthronisierung der beiden ptolemäischen Brüder war, entsprechend der Datierung des ptolemäischen Pachtvertrags, schon im Herbst 170 angesetzt werden könnte, ist nicht nur wegen der Unvereinbarkeit mit dem Bericht in der ältesten Quelle, Daniel, mit der Chronologie von 1 Makk und mit der Zählung als zweiten Zug in 2 Makk fragwürdig, sondern vor allem weil von dieser Voraussetzung [illegible]er Anlass und Ende des letzten Aegyptenzugs unwahrschein-[illegible]ich weit auseinanderlägen : der Anlass, die Inthronisierung [illegible]er beiden Könige (POLYBIOS 29,23,4) spätestens im Herbst [illegible]70, das Ende, der Einspruch der Römer im Sommer 168, ein [illegible]tum, das auf Grund seiner Koordination mit der unmittelbar [illegible]rausliegenden Schlacht von Pydna am 22.Juni 168 nicht an-[illegible]zweifelt werden kann. Für das ptolemäische Datum des Pacht-[illegible]trags gibt es näher liegende Erklärungen : Die Tatsache, [illegible]s für das Herbstjahr 170/69 bis in den September 169 nach d[illegible] 12. Jahr Philometors datiert wird (vgl. TURNER S.151, S[illegible]AT Journal of Eg.Arch.47 (1961) 108) legt die Möglichkeit n[illegible]e, dass die durch die Grossjährigkeitserklärung Philometors (i[illegible] Vorjahr?) initiierte Konstellation der Thronprätendent-sc[illegible]ft die Ursache für zwei verschiedene, vielleicht geogra-ph[illegible]ch getrennte (vgl. TURNER a.a.O.) Datierungsweisen nach Kö[illegible]gstitulaturen war. In diese Richtung weist der Versuch E.B[illegible]ERMANS, die Diskrepanz zwischen dem Datum des Pachtvertra[illegible] und der griechisch-römischen Geschichtsschreibung mit

einer "Fälschung der alexandrinischen Historiographie" zu erklären, durch die der alexandrinische Hof nach der Erneuerung der Monarchie der Lagiden während der Dreierherrschaft und der späteren Alleinherrschaft des Euergetes den Staatsstreich legitimieren wollte, durch welchen er 169 an die Macht kam und sein älterer Bruder entthront wurde (Sur la chronologie de la Sixième Guerre de Syrie, Chronique d'Egypte 27 (1952) 396-403). Näher als die Annahme einer Geschichtsfälschung dieser Art, gegen die wiederum die Ueberlieferung Daniels und auch die Unsicherheit einer erkennbaren gegen Philometor gerichteten Tendenz in der griechisch-römischen Geschichtsschreibung spricht, läge die Annahme einer durch die Rivalitäten des Jahres 169 motivierten verschiedenen Datierung. Innerhalb der Grenzen der überlieferten Ereignisfolge und Chronologie bliebe auch der Lösungsversuch von SKEAT (Journal of Eg.Arch. 47 (1961) 107-112), der auf Grund der Tatsache, dass ausser der Datierung des Pachtvertrags alle übrigen bekannten Datierungen dieses Jahres, die zugleich später sind, das 12. Jahr des Philometor nennen, eine kurze Periode der Dreierherrschaft im Anfang des Herbstjahrs 170/69 postuliert, deren Proklamation als "erstes Jahr" den ägyptischen Anspruch auf Syrien symbolisieren sollte, und darum nach dem entscheidenden Sieg des Antiochos Epiphanes in Aegypten, der sich dann in der zweiten Hälfte des November 170 (nach dem Datum der Dreierherrschaft am 12. November und vor dem ersten Datum des 12. Jahrs des Philometor am 9. Dezember 170 (PTeb 909, SKEAT S.108) ereignet haben müsste, wieder rückgängig gemacht werden musste (so in geschichtlicher Darstellung ausgewertet von O.MØRKHOLM, Antiochus IV of Syria S. 64-87). Das umstrittene Datum des demotischen Papyrus PBrit.Mus.eg.10591 verso "nach dem Pharao, seiner göttlichen Schwester und seinem Bruder", der 18. September 170 (vgl. W.OTTO a.a.O. S.134), das durch die Datierung des Pachtvertrags immerhin in neues Licht gerückt ist, würde SKEATS These nur insofern modifizieren, als der Beginn dieser kurzlebigen Aera im vorangehenden Herbstjahr angesetzt werden müsste. Denkbar ist auch, dass von den Schreibern eines Pachtvertrags ein Tag, der seit dem Beginn einer neuen Königsherrschaft der erste des betreffenden Monats ist, welcher unter diese neue Herrschaftsperiode fällt, in unserm Fall also der 9.Phaophi des Jahres 169, vor allem, wenn der Wechsel, wie es hier zuträfe, kurz zuvor eingetreten ist, sei es einem Brauch gemäss, sei es aus Versehen, auch über den Jahreswechsel hinweg, dem ersten Jahr der neuen Königsherrschaft zugeordnet wurde. Sicher ist : hinsichtlich Geschichte, Ueberlieferung und Chronologie bleiben die älteren Ergebnisse unangetastet; hinsichtlich der historiographischen Konzeption ist die Alternative zwischen zwei oder drei Aegyptenzügen nicht von der Geschichte sondern lediglich von der Terminologie her zu entscheiden, d.h. davon, ob man jenen ersten Vorstoss unmittelbar nach der Grossjährigkeitserklärung Philometors als Aegyptenzug bezeichnen will (unter Verzicht auf diese Terminologie, doch unter Verwertung der neu gefundenen Datierungen kommt mit der Konzeption von zwei Aegyptenzügen zu einer ähnlichen Sicht

des Geschehens H.VOLKMANN, Ptolemaios VI., PW 23,2,1959, Sp.1705-1708). Die Frage eines vierten Aegyptenzuges, den man aus Dan 11,40-45 herauslesen wollte (vgl. J.Chr.HOFMANN, De bellis ab Antiocho Epiphane adversus Ptolemaeos gestis, Diss.phil. Erlangen 1835; die historische Verwertung der Stelle, als dritter Zug gezählt, neuerdings noch bei F.HEICHELHEIM, Komanos, PW Suppl 7, 1958, Sp.332-339), darf heute durch die formgeschichtliche Unterscheidung von apokalyptischer Geschichtsdarstellung (Dan 11,2b-39) und apokalyptischer Prophetie (11,40-45) als erledigt gelten.

22 Ist die danielische Aussage ein Reminiszenz an Jes 8,23; gehört sie zu jenen Berufungen auf das jesaianische Zeugnis, die I.L.SEELIGMANN als "aktualisierenden Kommentar" bezeichnet hat ? (Voraussetzungen der Midraschexegese, VT Suppl 1 (1953) 150-181; 171, The Septuagint Version of Isaiah, Leiden 1948, S.82ff.; vgl. R.HANHART, Die Septuaginta als Interpretation und Aktualisierung, Festschrift für I.L.SEELIGMANN zum 70. Geburtstag, Jerusalem (im Druck).

23 In Kapitel 11 z.B. 5,6,12(?),17,24, wo man sich meist mit dieser Erklärung oder mit Tilgung behilft, 26 (vgl. S.139) wo die Aussage die Erklärung dessen ist, was mit den in V.25 genannten "bösen Plänen" gemeint ist. Auch in V.30 muss bei beiden Erklärungsmöglichkeiten des vorangehenden Satzes das einleitende ו epexegetisch verstanden werden : Das Kommen der chittäischen Schiffe ist die Erklärung dafür, dass es jetzt nicht mehr ist, wie früher.

24 Vgl. LXX κατὰ τὴν μερίδα τοῦ καταβαίνοντος; so auch Dtn 1,17.

25 Freiere Wiedergaben in Gen 44,18, Ri 8,18A, Jos 14,11 1 Sam 30,24.

6 Die Uebersetzung entspricht genau der Formulierung in Num 15,15, wo diese Bedeutung angenommen werden muss.

' Die Tilgung des zweiten ως im B-Text ist mit RAHLFS und ZIEGLER als sekundäre Angleichung an den o'-Text zu verstehen.

: Vgl. BARR S.280ff.

2 Abwegig wäre es, wollte man sich hier damit behelfen, das zweite ὡς als vollbetontes ὧς im Sinne von οὕτως zu verstehen. Die LXX kennt dieses Wort nur noch in der Wendung οὐδ'ὧς (Lev 26,44; Hi 9,11; Am 4,8-11; Jes 58,5 (SL) Ez 16, 47; 3 Makk 1,12; vgl. J.WACKERNAGEL, Beiträge zur Lehre vom griechischen Akzent, Basel 1893 (=Kleine Schriften, Göttingen 1953, S. 1086f.). Auch Ri 8,18 (B-Text) und Pred 9,2 sind als Wiederholung von ὡς zu verstehen. In Ri 8,18 bezieht

sich nach der Uebersetzung der doppelte Vergleich auf das folgende εἷς (als Aequivalent für אחד; nicht εἱς, wie RAHLFS verstehen will) : "Wie du, wie jene, so ist ein jeder : er ist einem Königssohne gleich"). In Pred 9,2, wo das Uebersetzungsprinzip des AQUILA, das als einziges in jenem für den θ'-Text von Daniel auszuschliessenden Sinn "wörtlich" wiedergeben kann, vorherrscht, steht ὡς für כ, καθώς für כאשר.

30 Vgl. W.BAUER, Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments, 5. Aufl., 1958, s.v. 3a.

31 Die Nähe zum danielischen θ'-Text zeigt sich darin, dass hier die Aequivalenz, die BARTHELEMY zuerst als Kriterium für die Bestimmung dieser Rezension dient, die Wiedergabe von וגם mit καίγε, an der einen Stelle, wo die Wortverbindung in Dan vorkommt (11,8), von allen Zeugen überliefert wird, an der andern Stelle (11,22) von einer hexaplarischen Handschrift und der durch THEODORET als solche gesicherten lukianischen Rezension (vgl. Les devanciers d'Aquila S.44). Dass die Wiedergabe von כ...כ in diesem Bereich der Textgeschichte ein Problem war, zeigt die Ueberlieferung von 1 Kön 22,4, wo οὕτως in der Syrohexapla obelisiert erscheint (s. den Apparat bei BROOKE McLEAN und FIELD z.St.). Schliesst man von der Obelisierung auf THEODOTION, wäre für sein Rezensionsprinzip anzunehmen, dass er die Stilform כ...כ mit (καθ)ὡς...καὶ wiedergab und mit dieser geringen formalen Unterscheidung "Wörtlichkeit" und richtige Wiedergabe des Inhalts in den unterschiedlichen Stilformen der Fälle wie 1 Kön 22,4 einerseits und wie Dan 11,29 anderseits in Einklang zu bringen wusste.

32 Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum XVI,2.

33 Die seither erschienenen Editionen der Texte, die ZIEGLER noch nicht verwerten konnte, sind :
Dan 1-2 : ed. W.HAMM, Der Septuaginta-Text des Buches Daniel nach dem Kölner Teil des Papyrus 967, Papyrologische Texte und Abhandlungen 10, Bonn 1969.
Dan 3-4 : ed. ders. 21, Bonn 1977.
Dan 5-12; Susanna, Bel et Draco : ed. A.GEISSEN, Der Septuaginta Text des Buches Daniel sowie Esther Kap. 1,1a-2,15 nach dem Kölner Teil des Papyrus 967, ib.5, Bonn 1968.
Dan 7,25-28; 8,4-7; 11,29-32; 34-38 : ed. R. ROCA-PUIG, Daniel. Dos semifolis del còdex 967, Barcelona 1974.

34 Syh setzt durch Wiedergabe des καὶ mit אף das Verständnis "nicht wird es sein wie das erste so auch das letzte Mal" voraus.

35 Vgl. die wichtigen Bemerkungen z.St. von W.HAMM in seiner Ausgabe S.299. Für den ϑ'-Text wird durch diesen Befund die fraglos richtige Textherstellung ZIEGLERs (vgl. auch seine Einleitung S. 62) - hier würde ich die vorsichtigen Bedenken HAMMs nicht teilen - auch für 3,40 dadurch bestätigt, dass sich der B-Text wie in 11,29 als Angleichung an den o'-Text erklären lässt. Für die Ursprünglichkeit der Wiederholung von ως im ϑ'-Text spricht auch, dass sich die Erklärung des zweiten ως als spätere Korrektur bei allen Zeugen ausser dem B-Text, d.h. vor allem bei der hexaplarischen und der lukianischen Rezension, noch am ehesten als Korrektur nach dem hebräischen Original erklären liesse. Diese Erklärung fällt aber für 3,40 aus, da nach dem Zeugnis des ORIGENES selbt für diesen Teil weder ihm noch AQUILA ein hebräischer Text vorlag (Ad Africanum 2).

OTHMAR KEEL

ZEICHEN DER VERBUNDENHEIT

Zur Vorgeschichte und Bedeutung der Forderungen von Deuteronomium 6,8f. und Par.

Die Feststellung, dass der Dekalog im Frühjudentum tatsächlich einmal zu den Tefillin-Texten gehört hat, war eine der frühen Entdeckungen D.BARTHELEMYs, den diese Studie ehren soll. Sie handelt nicht nur von Zeichen der Verbundenheit, sondern soll selber ein solches sein. Das gilt auch von den Abb. 9-11, 19-21, 23-25, 28-29, die meine Frau, Hildi Keel-Leu, gezeichnet hat. Die Photos von Abb.16 und 17 werden mit der freundlichen Erlaubnis der Ecole Biblique et Archéologique Française in Jerusalem hier veröffentlicht und stammen, wie die Abb.18, von Herrn Jean-Baptiste Humbert. Die Abb. 8, 13 und 19 hat Frau Zita Winter-Rüegg angefertigt. Die übrigen Abbildungen wurden den in der Bildlegende genannten Werken entnommen.

Inhaltsverzeichnis

1. מזוזה, טוטפת und קשר על-יד im Rahmen von Ex 13,16; Dtn 6,8f. und 11,18.20

Bei den Wohnungseingängen gläubiger Juden findet der Eintretende im oberen Drittel des rechten Türrahmenpfostens einen kleinen, ca. 5-12 cm langen, schmalen Behälter, meist aus Holz oder Metall, die Mesusa[1]. Im AT bedeutet die 19 mal belegte Vokabel מזוזה den "Türpfosten"[2]. Im Mittelhebräischen ist מזוזה metonymisch zur Bezeichnung der aufgrund von Dtn 6,9 und 11,20 am Türpfosten angebrachten Kapsel geworden[3], die heute stets den Text von Dtn 6,4-9 und 11,13-21 enthält.

Der Wortlaut von Dtn 6,4-9 ist nach Ausscheidung zweier sekundärer Zusätze[4] folgender :
"Höre Israel... JHWH ist einer. Und so[5] sollst du JHWH, deinen Gott lieben mit deinem ganzen Sinnen[6], deinem ganzen Streben[7] und mit deiner ganzen Kraft.
Diese Worte sollen dein Ueberlegen[8] bestimmen[9]. Du sollst sie deinen Söhnen einschärfen. Du sollst von ihnen sprechen, wenn du in deinem Hause sitzest und auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Und du sollst sie als Zeichen (אות) an deine Hand binden und sie sollen als טוטפת zwischen deinen Augen sein. Und du sollst sie auf die Pfosten deines Hauses und auf deine Tore schreiben."

Der zweite Text (Dtn 11,13-21), den die מזוזה birgt, beginnt mit einer Segensverheissung, falls die - hier in der 2. Person Plural angesprochenen[10] - Hörer JHWHs Gebote befolgen und ihn mit ihrem ganzen Sinnen und Streben lieben wollen, und einer Unheilsandrohung, falls sie zu anderen Göttern abfallen sollten. Daran schliesst sich die Aufforderung, diese Worte Sinnen und Streben

bestimmen zu lassen. "Und ihr sollt sie als Zeichen (אות) an eure Hand binden und sie sollen als טוטפת zwischen euren Augen sein. Und ihr sollt sie eure Söhne lehren, indem du von ihnen redest, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du auf dem Weg gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst, und du sollst sie auf die Pfosten deines Hauses und auf deine Tore schreiben, damit ihr und eure Kinder auf dem Boden, von dem JHWH euren Vätern geschworen hat, dass er ihn ihnen geben wolle, so lange lebet, wie der Himmel über der Erde besteht" (11,18b-21)

Die Reihenfolge der Massnahmen, die dazu dienen sollten, "diese Worte" Realität werden zu lassen, ist in Dtn 11,13-21 etwas anders als in Dtn 6,4-9. Dtn 6 beginnt mit der Herrschaft "dieser Worte" über das Sinnen des Angesprochenen, die dieser durch ständiges Reden auf seine Söhne ausdehnt. Dieser Bewegung entsprechen die (äusseren) Zeichen am Angesprochenen selbst und an den Einrichtungen (Haus, Stadttore) der Gemeinschaft. Dtn 11 beginnt ebenfalls mit der Herrschaft "dieser Worte" über das Sinnen (und Streben) des Angesprochenen. Lässt dann aber gleich die (äusseren) Zeichen dieser Herrschaft am Angesprochenen folgen. Erst dann geht sie zur Ausdehnung dieser Herrschaft (durch ständiges Reden) auf die Söhne und die dieser Ausdehnung entsprechenden Zeichen an den Einrichtungen der Gemeinschaft (Haus, Stadttore) über.

Während die in beiden Texten vorkommenden Begriffe מזוזה und שער und die Vorschrift, auf sie etwas zu schreiben, dem Verständnis keine Schwierigkeiten machen[11], ist die Bedeutung von טוטפת nicht klar. Auch der 3. atl Text, der neben Dtn 6 und 11 diese Vokabel erwähnt, hilft nicht viel weiter. In 2. Person Singular werden in diesem Text (Ex 13,5-16), der wohl als vor- oder frühdeutoronomisch zu gelten hat[12], dem Israeliten zwei Vorschriften eingeschärft :

Erstens (ex 13,5-10) soll er im Monat des Auszugs aus Aegypten 7 Tage lang ungesäuertes Brot (מצת) essen und am 7. Tag ein Fest (חג) feiern. Seinem Sohn soll er dabei erklären, dass dies desset-

wegen geschehe, was JHWH beim Auszug aus Aegypten an ihm gewirkt habe. "Und es soll dir zum Zeichen (לאות) an deiner Hand und zum Erinnerungsmal (לזכרון) zwischen deinen Augen sein."

Zweitens soll er jede männliche Erstgeburt JHWH darbringen oder auslösen (Ex 13,11-16). Wenn ihn sein Sohn frage, was das bedeute, dann solle er ihm erklären, JHWH hätte beim Auszug aus Aegypten, da der Pharao sich hartnäckig weigerte, Israel zu entlassen, jede Erstgeburt in Aegypten getötet. "Deswegen opfere ich JHWH alles Männliche, was den Mutterschoss durchbricht. Jeden Erstgeborenen aber unter meinen Söhnen löse ich aus." Und der Text schliesst mit der Mahnung : "Und es soll als Zeichen (לאות) an deiner Hand und als טוטפת zwischen deinen Augen sein, denn mit starker Hand hat uns JHWH aus Aegypten geführt."

Der erste der beiden weitgehend parallel gebauten Abschnitte hat anstelle von טוטפת זכרון. זכרון, das wiederholt mit אות eine Hendiadys "Erinnerungszeichen" bildet (Jos 4,4.6f.; Ex 12,13f.; Num 17,3.5), kann auch ohne diese Verbindung einen Gegenstand (z.B. ein Protokoll) oder ein Geschehen unter dem Aspekt seiner Funktion bezeichnen, an etwas zu erinnern und etwas zu vergegenwärtigen[13]. Der Parallelismus טוטפת - זכרון in Ex 13,9 und 16 sagt etwas aus über die Funktion, die טוטפת haben können. Das tertium comparationis zwischen Mazzot - Essen, Darbringung der Erstgeburt und טוטפת auf der Stirn ist doch wohl die für jeden .eicht wahrnehmbare reale Hinweisexistenz (vgl. unten Anm.22). eber die Tatsache der realen Existenz von טוטפת hinaus verrät ie Passage aber nichts über deren Gestalt. Um weiter zu kommen, nd wir auf ausserbiblische Parallelen bzw. auf die Etymologie gewiesen.

I טוֹן dürfte ein Singular zugrundeliegen. Die Endung ist stets d ektiv geschrieben (Ex 13,16; Dtn 6,8; 11,18). Das suggeriert e ursprüngliches טוֹטֶפֶת zumal das parallele אות (bzw. זכרון) in ingular steht und auch G, S und Vulg (wenigstens in Ex 13, 16 einen Singular wiederzugeben scheinen[14].

Ob im MT ursprünglich ein Singular oder ein Plural gestanden hat, die Vokabel ist wohl nicht vom nachbiblischen טוֹטֶפֶת zu trennen[15]. Mischna Schabbat VI,1 verbietet den Frauen am Schabbat u.a. das Ausgehen mit einer טוֹטֶפֶת[16]. Anlässlich der Diskussion dieser Stelle in der Gemara wird die Frage gestellt : "Was heisst Stirnschmuck (טוֹטֶפֶת) und was heisst Kopfschmuck (hier : סרבתין) ? Rabbi Abahu (um 300 n.Chr.) erwiderte : Der Stirnschmuck reicht (ihr) von Ohr zu Ohr, der Kopfschmuck reicht bis zu den Wangen. Rabbi Hona sagte : Die Armen fertigen dies aus bunten Gegenständen, die Reichen aus Silber und Gold"[17]. Es scheint sich also bei טוֹטֶפֶת um eine Art Stirnband oder Diadem (aus Metall) zu handeln. Das aramäische טוֹטֶפְתָא bezeichnet im Targum zu 2 Sam 1,10 das neben dem Stirnreif (נזר) genannte Schmuckstück (אצעדה) Sauls[18]. Gleichzeitig wie in der Bedeutung eines reifenförmigen Schmuckstücks ist טוטפת - allerdings im Plural - in der spezialisierten Bedeutung von "Gebetsriemen des Kopfes" belegt. So wird z.B. im babylonischen Talmud im Traktat Moed - qatan fol 26a erzählt : "Rabbi Abba und Rabbi Hona ben Chija (um 300 n.Chr.) sassen einst beisammen, und als Rabbi Abba, da er austreten wollte, seine Tefillin (טוטפתיה) aufs Kissen legte, kam ein Strauss und wollte sie wegschnappen"[19]. So ist טוטפת im Mittelhebräischen im Singular also noch als Bezeichnung für Schmuck (eindeutig als Stirnreif) und häufiger im Plural als solche für die Stirntefillin belegt. Die Etymologie des Wortes ist nicht klar[20].

Eine gewisse Schwierigkeit ergibt sich bei dieser Deutung allerdings aus der bei allen drei biblischen Stellen hinzugefügten Lage der טוטפת בין עיניך bzw. עיניכם, denn es liegt nicht gerade nahe, die Lage eines Stirnbands so zu beschreiben. Eine Lösung kann in der unpräzisen Verwendung von "zwischen den Augen" (vgl. dazu Anm.182) oder darin gefunden werden, dass für das 8./7. Jh. v.Chr. zahlreiche Stirnbänder, bzw. Diademe belegt sind, an denen ein über der Nasenwurzel liegender Schmuck - etwa in Form eines Plättchens oder Medaillons - befestigt war (vgl. Abb.6-12. 16-17), der metonymisch ebenfalls טוטפת heissen konnte[21].

Es ist sowohl als Realität wie als Idee vorstellbar, dass man auf einem Stirnreif oder auf einem daran befestigten Anhänger bestimmte Worte eingraviert trägt.

Denkbar ist auch die Ausführung der dritten Forderung, "diese Worte" als Zeichen an die Hand zu binden. Dabei ist אות stets etwas mit den Sinnen Wahrnehmbares, das jeder sehen, hören, erfahren kann bzw. konnte[22]. "Binden an der Hand" wird im AT im realen Sinn gebraucht, etwa vom roten Faden, den die Hebamme an die Hand des Serach bindet, die als erstes aus dem Muttermund der Tamar hervorkommt (Gen 38,28; vgl. Jer 51,63). Daneben kommt das Anbinden in eindeutig metaphorischem Gebrauch vor, so wenn der Weisheitslehrer seinen "Sohn" auffordert :

> "Binde sie (meine Weisungen) an deinen Hals,
> schreibe sie auf die Tafeln deines Herzens" (Spr 3,3; vgl. 7,3),

> oder

> "Binde sie immer an dein Herz !" (Spr 6,21).

Das Schreiben auf die Tafeln des Herzens oder das Anbinden der Weisungen ans Herz scheint nur als Vorstellung, nicht als Realität möglich. Hingegen ist es durchaus denkbar, (etwa auf Leder geschriebene), Worte als Zeichen an der Hand zu tragen. Dass "auf Leder geschriebene" freihändig ergänzt werden muss, spricht mehr für ein metaphorisches, die Näherbestimmung "als Zeichen" eher für ein reales Verständnis. Ich werde darauf zurückkommen (Abschnitt 6).

Vorher aber ist noch die Frage zu stellen, was in Dtn 6,6 und 11,18 mit "diesen Worten" gemeint ist. In Dtn 6,6 beziehen sie sich wohl auf 6,4b und 5, in denen die Einheit Gottes prädiziert und die ungeteilte Liebe zu ihm geboten wird. "Quand הדברים est précisé par האלה, avec une valeur d'ajectif[23], le terme דברים se réfère toujours à quelque chose de concret, exposé dans le contexte immédiat antérieur"[24]. Das gleiche Gebot der ungeteilten Liebe zu Gott haben auch die דברי אלה in 11,18 im Auge, wenn Liebe zu Gott da auch stärker als Halten der Gebote verstanden

(11,13) und zusätzlich durch Verheissungen und Drohungen urgiert wird (11,14-17). Diese doppelte Ueberlieferung des Hauptgebots legt die Existenz einer festen Formel, die zur Beschriftung der טוטפת hätte dienen und an die Hand gebunden oder auf die Türpfosten hätte geschrieben werden können, nicht gerade nahe.

2. Die ältesten Belege für eine wörtliche Erfüllung der Vorschriften von Dtn 6,8f und 11,18.20 und die christliche Polemik dagegen

Das Belegmaterial besteht aus literarischen Nachrichten und Funden von Texten, die aufgrund ihres Inhalts und ihrer Form als Gebetsriemen- oder Mesusatexte angesprochen werden.

Die älteste literarische Nachricht liefert der Aristeasbrief und zwar unabhängig davon, ob man ihn in die erste oder erst die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr. datiert[25]. "Aristeas" schreibt, nachdem er von einem Zeichen an den Kleidern (Schaufäden) gesprochen hat : "Gleicherweise hat er (scl. Mose als Gesetzgeber) uns befohlen (προστέταχε), an den Toren und Türen die Worte (τὰ λόγια)[26] anzubringen, damit sie an Gott erinnerten (πρὸς τὸ μνείαν εἶναι Θεοῦ); er befiehlt auch ausdrücklich, dieses Zeichen (τὸ σημεῖον) um die (Unter-)Arme (ἐπὶ τῶν χειρῶν) zu heften (περιῆφθαι), indem er damit deutlich anzeigt, dass jede Handlung gerecht ausgeführt werden muss..." (Aristeasbrief 158f.). Beachtlich ist, dass hier ohne terminus technicus auf die Vorschriften von Dtn 6 und 11 verwiesen wird. Ein wörtliches Verständnis ist also einerseits ohne die präzise Begrifflichkeit der Rabbinen und entsprechende Ausführungsbestimmungen möglich und braucht anderseits ein spirituelles Verständnis nicht auszuschliessen, wie der Schluss der Passage zeigt[27].

Ebenfalls noch ins 2. Jahrhundert v.Chr., und zwar in dessen 2. Hälfte, wird der hebräisch geschriebene Papyrus Nash[28] datiert[29]. Als ihn W.L.NASH 1902 in Aegypten kaufte, war er zu einem Päck-

chen zusammengefaltet. Er enthält den Dekalog in einer Mischform aus Ex 20,2-17; Dtn 5,6-21 und Dtn 6,4f. (bis וא von ואהבת)[30]. Nach den Vorschriften, welche die Rabbinen am Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. erliessen, entspricht das weder dem Inhalt der Mesusa noch den Gebetsriemen, aber wir haben, wie gleich zu zeigen sein wird, andere Zeugnisse, die ältere, von den späteren abweichende Gepflogenheiten erkennen lassen. Aufgrund der Faltung und der Grösse des Textes nimmt man heute an, dass er als Mesusa diente[31].

1977 hat J.T.MILIK 7 Fragmente von Mesusot aus Höhle 4 in Qumran publiziert. Die Mesusot sind auf dickeres Material geschrieben als die Texte der Gebetsriemen und die Schrift ist in der Regel grösser (Buchstaben bis 2 mm hoch).

4 Q 149 Mezuza A : Fragment von 55x35 mm, aufgrund der Schrift ins 2. oder 1. Jh.v.Chr. zu datieren. Es enthielt wahrscheinlich nichts als den Dekalog, der sich, soweit erhalten, bald an Ex 20,7-12, bald an Dtn 5,11-16 anlehnt[32].

4 Q 150 Mezuza B : Fragment von 23x18 mm, aufgrund der Schrift Mitte 1. Jh.n.Chr. Das Blatt enthielt wahrscheinlich Dtn 6,4-6 und Dtn 10,14-11.21[33].

4 Q 151 Mezuza C : Sie besteht aus zwei zusammengehörenden Fragmenten von 85x25 bzw. 58x19 mm. Wahrscheinlich zweite Hälfte les 1.Jh.v.Chr. Das grosse Fragment enthielt Dtn 5,1-6.9 und)tn 10,12-11.12. Der Inhalt des zweiten war nicht zu identifiieren[34].

Q 152 Mezuza D : Nur ein kleines Fragment von 15x10 mm ist erılten, das ins 1. Jh.v.Chr. gehören dürfte. Identifizierbar nd Reste von Dtn 6,5-7[35].

2 153 Mezuza E : Nur ein winziges Fragment von 13x9 mm ist er- l .ten, auf dem Reste von Dtn 11,17-18 zu identifizieren sind[36].

4 154 Mezuza F : Ein etwas grösseres Stück von 33x35 mm, das i lie 1. Hälfte des 1.Jhs.v.Chr. gehören dürfte, enthält verhä :nismässig grosse Teile von Ex 13,1-4[37].

4 155 Mezuza G : Ein praktisch intaktes Blättchen von 37x23 mm en ilt Ex 13,11-16[38].

Eir Mesusa hat auch die Höhle 8 von Qumran geliefert.

8 Q 4 Mezuza : Ein Lederstreifen von 65xca.160 mm, der wahrscheinlich in die 2. Hälfte des 1.Jhs.v.Chr. gehört (herodianische Schrift), enthält den Text Dtn 10,12-11,21. Als man den Text fand, war er mit dem Anfang nach innen aufgerollt[39].

Bemerkenswert ist, dass die ältesten Belege (Papyrus Nash, 4 Q A, 4 Q C) den Dekalog enthalten.

In die gleiche und etwas spätere Zeit wie die Texte aus Qumran dürften die Erwähnungen der Mesusa in der Mischna gehören[40].

Viel interessanter als die minutiösen kasuistischen Vorschriften der Mischna ist für unsere Fragestellung aber ein in diesem Zusammenhang, wie es scheint, bisher nicht beachteter Text des Philo von Alexandrien (20 v.Chr.-45 n.Chr.). Dieser Text sagt vom Gesetzgeber : "Er befiehlt ihnen auch, sie (die Weisungen) auf die Türpfosten jedes Hauses und die Tore in ihren Mauern zu schreiben und dort anzubringen, so dass jene, die weggehen oder zu Hause bleiben, Bürger und Freunde (ἀστοί καὶ ξένοι) gleicherweise, die an den Toen eingravierten Inschriften (γράμμασιν ἐστηλιτευμένοις) lesen und immer in Erinnerung behalten mögen..."[41]. Philo versteht hier Dtn 6,9 in seinem wahrscheinlich ursprünglichen Sinn, d.h. er stellt sich unter Mesusot Inschriften vor, die wirklich gelesen werden und so ihren Zweck erfüllen, ähnlich denen, die bei den Samaritanern belegt sind (vgl. unten S. 175f). Die stark ritualisierten Mesusot hingegen, wie sie anscheinend schon in Qumran Brauch waren und von den Tannaiten dann als allein legitim propagiert wurden, können ja nur den Eingeweihten, die wissen, was in de Kapsel steht, eine Mahnung sein.

Aus Qumran ist auch eine lange Reihe von Texten, die auf sehr dünne Haut geschrieben sind, bekannt geworden. Sie wurden zum Teil wahrscheinlich, zum Teil sicher in kleine Kapseln gesteckt und mit Riemen am Kopf oder am Arm befestigt. Die sehr kleine, oft stark vereinfachte Schrift erlaubt in der Regel keine genaue Datierung, doch dürften sie zum Teil noch ins 1. Jh.v.Chr. gehören und sind jedenfalls vor 70 n.Chr. entstanden.

1 Q 13 : Auf einer sehr dünnen, giebelförmigen Haut (ca. 30x110 mm), die eingerollt und zu einer Art Kügelchen zusammengedrückt gefunden wurde und heute aus 58 Teilen besteht, konnten Teile von Dtn 5,1-27; 10,17 - 11,12; Ex 13,2-16 identifiziert werden[42].

4 Q 128 phyl A : Die dünne, ziemlich durchsichtige Haut, von der sich drei Fragmente erhalten haben, von denen das grösste 48x20 mm misst, war beidseitig beschrieben und enthielt auf der Recto-Seite Dtn 5,1-14; 5,27 - 6,3; 10,12 - 11,17 und auf der Verso-Seite Dtn 11,18-21; Ex 12,43 - 13,7. Es war eine Armtefilla[43].

4 Q 129 phyl B : Die dünne, ziemlich durchsichtige Haut, die noch maximal 32 mm breit ist, bildet wahrscheinlich maximal ein Viertel der ursprünglichen Armtefilla. Sie enthält auf der Vorderseite Dtn 5,1 - 6,5, auf der Rückseite Ex 13,9-16[44].

4 Q 130 phyl C : Die dünne, 60x55 mm messende Haut stellt eine ziemlich vollständige Armtefilla dar, die auf Vorder- und Rückseite die später ausschliesslich gültigen Texte Ex 13,1-10.11-16; Dtn 6,4-9;11,13-21 enthält[45].

4 Q 131 - 133 phyl D - F : Die 3 Blättchen einer Kopftefilla wurden in einer Kapsel mit 3 Fächern gefunden. Sie sind nur einseitig beschrieben. Das erste Blättchen (D) hat grössere Teile von Dtn 11,14-21 enthalten, das zweite (E) Teile von Ex 13,1-10, das dritte (F) Ex 13,11-16[46].

4 Q 134 - 136 phyl G - I : Die 3 Blättchen, die beidseitig beschrieben sind, gehörten zu einer Kopftefilla. Das vierte Blättchen ist verschwunden.

G (quadratisch, ca. 37 mm Seitenlänge)
recto : Dtn 5,1-21; verso : Ex 13,11-12

H (rechteckig, ca. 20x75 mm)
recto : Dtn 5,22 - 6,1; verso : Ex 13,14b-16
(recto : Dtn 10,11 - 11,12; verso : Ex 13,13-14a)

I (rechteckig, erhaltener Teil 23x29 mm)
recto : Dtn 11,13-21 verso : Dt 6,6-7 (?)[47].
Ex 12,43 - 13,10

4 ' 137 - 138 phyl J - K : Die zwei Blättchen gehören zu einer K ftefilla, von der die beiden anderen Teile verloren sind.

J Die dünne, beidseitig beschriftete Haut in Form eines ungleichseitigen, stumpfwinkligen Dreiecks (Basis ca. 80 mm, Höhe ca. 28 mm) enthält recto Dtn 5,1-24; verso Dtn 5,24-32; 6,2-3[48].

K Die dünne, beidseitig beschriftete Haut von rhomboïder Form (55/42x18 mm) enthält recto Dtn 10,12 - 11,7 und verso Dtn 11,7-12[49].

4 Q 139 - 139 - 141 phyl L - N : Die drei Blättchen gehörten, nach der allerdings nicht sehr typischen Schrift zu schliessen, einer Kopftefilla an.

L Ursprünglich rechteckiges, einseitig beschriebenes Blättchen, von dem 26x13 mm erhalten sind und das Dtn 5,7-24 enthält.

M Ungefähr quadratisches Stück von 35x32 mm, von dem der obere Teil fehlt. Es enthält recto Ex 12,11 - 13,10, verso Dtn 5,33 - 6,5.

N Ungefähr rechteckiges Stück von 25x20 mm, das Teile von Dtn 32,14-20.32-33 (Moselied) enthält[50].

4 Q 142 phyl O : Ursprünglich rechteckiges Stück, von dem nur ein Teil von ca. 17x12 mm erhalten ist. Recto enthält es Reste von Dtn 5,1-16, verso Dtn 6,7-9[51].

4 Q 143 phyl P : Kleines Fragment von 14x10 mm eines Blättchens, das ursprünglich 6 mal grösser gewesen sein und Dtn 10,22 - 11,21 enthalten haben dürfte. Recto enthält Teile von Dtn 10,22 - 11,3, verso Dtn 11,18-21[52].

4 Q 144 phyl Q : Kleines Fragment von 13x10 mm, auf dem recto Teile von Dtn 11,4-18 und verso Ex 13,4-9 zu lesen sind[53].

4 Q 145 phyl R : Das rechteckige Blättchen von 30x22 mm enthält recto Ex 13,1-7, verso Ex 13,7-10[54].

4 Q 146 phyl S : Ca. 14 mm breites Fragment eines Blättchens, das Reste von Dtn 11,19-21 enthält[55].

Nebst den hier aufgelisteten Exemplaren wurden in Höhle 4 noch zwei Tefilla-Blättchen, deren Inschrift nicht identifiziert werden konnte[56], und 13 Kapseln für Stirn und Armtefillin gefunden[57]

Fragmente von 4 Blättchen, die zu einer Stirntefilla gehört haben dürften, wurden auch in Höhle 8 entdeckt.

8 Q 3 : Die extrem feine Haut besteht heute aus über 70 Teilchen. Das erste Blättchen enthält Ex 13,1-10.11-16; Dtn 6,4-9 und 11,13-21. Das zweite Blättchen enthält Dtn 6,1-3; 10,20-22 und nicht identifizierbare Teile. Das dritte enthält Dtn 10,12-19; Ex 12,43-51; Dtn 5,1-14 und Ex 20,11, und das vierte Dtn 10,13; 11,2; 11,5; 11,3? und endet mit 11,1 und 11,6-12[58].

Am 31. Januar 1968 erwarb Y.YADIN von einem Antiquitätenhändler die Kapsel einer Kopftefilla. Er gab ihr das Siglum X Q phyl.

Von den vier Blättchen, die sie enthielt, erwies sich X Q phyl 4 als sekundär eingeführt.

<u>X Q phyl 1 :</u> Die sehr dünne, einseitig beschriebene Haut bildet ein Rechteck von 27x44 mm, das Ex 12,43 - 13,10 und Dtn 10,12-19 enthält[59].

<u>X Q phyl 2 :</u> Die sehr dünne, einseitig beschriebene Haut bildet ein Rechteck von 27x43 mm, das Dtn 5,22 - 6,9 enthält[60].

<u>X Q phyl 3 :</u> Die sehr dünne, einseitig beschriebene Haut bildet ein Rechteck von 27x40 mm, das Dtn 5,1-21 und Ex 13,11-16 enthält[61].

<u>X Q phyl 4 :</u> Die sehr dünne, beidseitig beschriebene Haut bildet ein Rechteck von 10x40 mm, das eine nicht sicher identifizierbare Schriftstelle enthalten hat[62].

Aus der gleichen und teilweise aus etwas späterer Zeit stammen (ähnlich wie bei der Mesusa) die Nachrichten in der <u>Mischna</u> über die Tefillin[63]. In der Mischna und bei den Rabbinen taucht um die Zeitenwende zum ersten Mal der Name Tefillin auf[64].

Nach P.BILLERBECK ist der erste Rabbi, der von Tefillin redet, Schammai der Alte (um 30 v.Chr.), der seine Tefillin von seinem Grossvater mütterlicherseits geerbt haben will[65]. Die Beschäfti-
gung der Rabbinen mit dem Gegenstand führte bald zu einer genau-
en Festlegung zahlreicher Einzelheiten. So unterschied man eine
תפלה של רא (Kopftefilla) und eine תפלה של יד bzw. על זרוע (Arm-
efilla). Die Kopftefilla hatte aus einem Kästchen mit vier Fä-
ern zu bestehen, in die je ein auf eine bestimmte Weise zu-
mmengefalteter Text hineinzulegen war[66]. Von der Zeit um 100
n Chr. an ("Synode von Jamnia") wurden folgende Texte in einer
b timmten Anordnung kanonisch : Ex 13,1-10; Ex 13,11-16; Dtn 6,
4 ; Dtn 13,11-21[67]. Die gleichen Texte befanden sich in der
A: efilla, nur dass die Kapsel der Armtefilla keine Fächer hatte
ur die vier Abschnitte auf ein Blatt geschrieben waren[68]. Eine
Ar efilla aus der Zeit der Bar-Kochba-Revolte (um 130 n.Chr.)
wu e im Wadi Murabbaʿāt gefunden (Mur 4). Auf einer sehr dünnen
Hau von 175xmax.20 mm wurden Ex 13,1-10.11-16 und Dtn 11,13-21

gefunden. Diese war mit einer zweiten von 38x26 mm, die Dtn 6, 4-9 enthielt, zu einem kleinen Paket von 35x10 mm zusammengebunden[69].

Zwei Blättchen einer Kopftefilla ebenfalls aus der Zeit der Bar-Kochba-Revolte wurde im Nachal Ze'elim gefunden. Auf der einen sehr dünnen Haut von 60x16 mm steht Ex 13,2-10, auf der anderen von 27x19 mm Ex 13,11-16[70].

Diese beiden Belege entsprechen im Gegensatz zu zahlreichen Tefillin aus Qumran genau den rabbinischen Vorschriften.

Wenig älter als die Funde aus der Wüste Juda der Bar-Kochba-Zeit sind zwei literarische Nachrichten in griechischer Sprache, eine christliche und eine jüdische.

Das Matthäusevangelium lässt Jesus gegen die Pharisäer und Schriftgelehrten polemisieren : Sie würden alles, was sie tun, nur tun, um von den Menschen gesehen zu werden. Als Beispiel wird u.a. genannt : "Sie machen ihre Tefillin breit" (πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν; Mt 23,5). Nicht die Tefillin als Aeusserlichkeit, ja nicht einmal das Breitmachen als solches, sondern die Absicht, in der das geschieht, wird kritisiert. Das Wort φυλακτήριον, das ausser einem militärischen Bollwerk vor allem ein Amulett bezeichnet, wird vom Judentum vermieden, um jede Assoziation der Tefillin mit heidnischen Amulettpraktiken auszuschliessen[71]. Solche bestanden aber doch, insofern man annahm, die Tefillin würden den Träger vor Dämonen schützen und ihm Segen bringen. Es war deshalb erlaubt, sie auf dem Abort zu tragen, weil dort die Dämonen besonders aktiv waren[72].

In seinen gegen Ende des 1. Jhs.n.Chr. entstandenen Antiquitates Judaicae (IV,8.13 = IV 212f.) kommt FLAVIUS JOSEPHUS im Rahmen der Gesetze auch auf Dtn 6,8f. bzw. 11,18 und 20 zu sprechen : "Auf ihre Türen sollen sie die grössten Wohltaten Gottes schreiben und jeder soll sie auf seinen Armen zur Schau stellen (διαφαίνειν). Und alles, was Gottes Macht und sein Wohlwollen

gegen sie zeigen kann, davon sollen sie an Kopf und Arm geschrieben tragen (φέρειν ἐγγεγραμμένα), so dass man von allen Seiten die Sorge sehen kann, mit der sie Gott umgibt." Was bei diesen Sätzen auffällt, ist ihre Halachaferne. Mesusa und Tefillin werden mit den Gross- und Wohltaten Gottes an Israel zusammengebracht und in sehr allgemeinen Worten als Zeichen der Erwählung verstanden.

Ungefähr um 160 n.Chr. erklärt JUSTIN DER MAERTYRER dem Juden Tryphon : "Wenn er (Gott) von euch die Tefillin (φυλακτήριον) mit den auf feinste Blätter (ὑμέσι λεπτοτάτοις) geschriebenen Buchstaben - ein grosses Heiligtum nach unserer Auffassung - verlangte, so wollte er euch dazu bewegen, stets an Gott zu denken, und wollte zugleich euch den Vorwurf machen, dass ihr in eurem Herzen nicht im geringsten an Gottesfurcht denkt" (Dialog mit Tryphon 46,5)[73]. Hier klingt - nebst dem echt alttestamentlich-biblischen Verständnis als Erinnerungszeichen - zum ersten Mal der Gegensatz Innen - Aussen an. Die äussere Praxis soll nicht nur die innere anregen, sondern - so wird ganz im Gegensatz zur erstgenannten Absicht erklärt - die äussere Praxis signalisierte die innere Leere.

Diese Sicht wird dann bei ORIGENES in seinem Kommentar zu Mt 23,5 zur einzigen. Während die Pharisäer alles äusserlich und körperlich verstehen und ihre Werke tun, um von den Menschen gesehen zu werden, "tun die Jünger Jesu ihre Werke, um einzig von Gott gesehen zu werden. Sie binden nämlich das Gesetz Gottes an ihre Hand, geistig an jedes gute Werk, und durch Betrachtung der göttlichen Weisungen bewegen sie die göttlichen Vorschriften beständig vor den Augen der Seele..."[74].

Auf der gleichen Linie wir ORIGENES liegt HIERONYMUS, der rund 200 Jahre später (um 400 n.Chr.) in seinem Kommentar zu Mt 23,5 Dtn 6,8 zitiert und kommentiert : "Der Sinn ist : Meine Weisungen seien an deiner Hand, damit sie im Werk erfüllt werden; sie seien vor deinen Augen, damit du Tag und Nacht über sie nach-

sinnst. Das haben die Pharisäer falsch ausgelegt. Sie schrieben auf dünne Häutchen den Dekalog des Mose, das heisst die zehn Gebote des Gesetzes, falteten sie zusammen, banden sie an die Stirn und machten so daraus gleichsam eine Krone, so dass sie stets vor den Augen bewegt werden. Das machen bis heute die Inder, Perser und Babylonier. Wer das hat, wird im Volk als fromm beurteilt"[75]. Mit den Indern, Persern und Babyloniern sind Juden gemeint, die in den entsprechenden Ländern leben, wie der Kommentar des HIERONYMUS zu Ez 24,15 klarstellt[76]. HIERONYMUS fährt dann fort : "Jene Abschriftchen (pictatiola) des Dekalogs nannten sie Phylakterien, denn wer immer sie hatte, hatte sie als sein Schutz und Denkmal; denn die Pharisäer verstanden nicht, dass diese im Herzen, nicht am Körper zu tragen sind. Auch Schränke und Truhen enthalten ja Bücher und haben doch keinerlei Kenntnis von Gott. Das machen bei uns abergläubische Weiblein mit winzigen Evangelien, mit Holz vom Kreuz und solchen Sachen. Sie haben zwar Eifer für Gott, aber nicht in echter Erkenntnis (Röm 10,2)"[77].

Die Funde von Qumran wie auch der Papyrus Nash haben gezeigt, dass HIERONYMUS mit seiner Behauptung, die Pharisäer (der Zeit Jesu) hätten in ihren Phylakterien den Dekalog getragen, nicht so unrecht hatte, wie man früher anzunehmen geneigt war. Es scheint, dass man zur Zeit, da man Mesusa und Tefillin einführte, das הדברים האלה von Dtn 6,5 auf das unmittelbar an den Dekalog anschliessende הדברים האלה in Dtn 5,22 bezogen hat und Mesusa und Tefillin so in erster Linie den Dekalog enthielten. Dieser wurde erst im 1.Jh.n.Chr. daraus verdrängt, weil gewisse Kreise behaupteten, nur der Dekalog sei dem Mose auf dem Sinai gegeben worden[78]. Bei diesen Kreisen muss es sich um stark hellenisierte Juden gehandelt haben[79]. HIERONYMUS zeigt aber auch, dass die Massnahmen, die in Palästina ergriffen wurden und für deren energische Durchführung im Stammland die Funde aus der Bar-Kochba-Zeit zeugen, nicht überall so schnell Eingang fanden. Im Osten war der Dekalog im 5. Jh.n.Chr. noch nicht ausgeschieden, von den Samaritanern nicht zu reden.

Die Samaritaner scheinen die Tefillin nicht gekannt zu heben, wohl aber die Mesusa. Diese bestand bei ihnen in einer beschrifteten Steinplatte, die sie am Türsturz oder neben der Tür anbringen. Der Haupttext ist der Dekalog[81]. Daneben dienen verschiedene andere Texte zur Beschriftung der Platten.

Die folgenden samaritanischen Dekaloginschriften sind erhalten[82]:

Leedsdekalog[83]: Das ca. 36,6x41,9x5,7 cm grosse Fragment einer beschrifteten Steinplatte aus Nablus wird in Leeds aufbewahrt. Sie stammt wahrscheinlich aus dem 5. oder 6. Jh.[84] und enthält den zweiten Teil des Dekalogs (Ex 20,8-17) zusammen mit einer Interpolation aus Dt 27,5 und 8. Es folgt noch eine vermutlich von späterer Hand gemeisselte Schlussformel[85].

Jerusalem-Dekalog[86]: Das Fragment von 28x24x22 cm, ursprünglich wahrscheinlich aus Nablus, ist nach A.ALT in Privatbesitz in Jerusalem[87]. Die nicht genau zu datierende Inschrift gibt ebenfalls den zweiten Teil des Dekalogs (Ex 20,15-17) zusammen mit einer Interpolation aus Dt 27,5 wieder.
REEG und ALT sehen darin ein Bruchstück, das mit dem Leedsdekalog zusammengehört[88]. FIGUERAS stellt es mit einem von ihm veröffentlichten Dekalogfragment zusammen[89].

Nablus-Dekalog I[90]: Die mit einem verzierten Rand umgebene Steintafel von 60x105x8 cm wurde verkehrt im Minaret der El-Chadr-Moschee in Nablus eingemauert. Sie stammt aus dem frühen Mittelalter oder ev. sogar aus vorjustinianischer Zeit[91]. Der Text enthält eine Zusammenfassung aus Ex 20,3.7-8.12-17, Dt 27,5 und Num 10,35f. (Abb.1).

Beit-El-Ma-Dekalog[92]: Die Inschrift findet sich auf zwei Fragmenten eines ursprünglich ca. 3 m langen Türsturzes unter einem mit Blättern verzierten Wulstfries. Sie wurde nach einem Regen von J.BEN-ZVI in Beit-El-Ma (Im Wadi Tufah, westlich von Nablus) gefunden. Allgemein wird sie in das 3. Jh. datiert[93]. Sie enthält eine Zusammenstellung aus Ex 20,2.3.8.12-17, Dt 27,4 und Nu 10,34.

Jakobsbrunnen-Dekalog[94]: Die im Jakobsbrunnen eingemauert aufgefundene Inschrift von ca. 35x40 cm stammt wahrscheinlich aus dem 5. oder 6. Jh.[95]. Sie enthält den zweiten Teil des Dekalogs (Ex 20,12-17) und die Altarbauformel (Dt 27,5).

Ebal-Dekalog I[96]: Die von SPOER veröffentlichte Dekaloginschrift von ca. 37x46 cm aus der Umgebung von Nablus[97] enthält nur den Anfang der 10 Gebote (Auszüge aus Ex 20,2.3.7). Eine Datierung wird nicht gegeben.

Ebal-Dekalog II[98]: Die ca. 33,0x38,1 cm grosse Inschrift vom gleichen Ort gibt ebenfalls nur den zweiten Teil des Dekalogs (Ex 20,12-17) verkürzt wieder, eingeleitet durch die Worte : "Im Namen Jahwes...". Auffällig ist, dass Ex 20,17 nicht erweitert ist. Eine Datierung ist unsicher.

Ebal-Dekalog III[99]: Die ca. 31,7x53,3 cm grosse Inschrift aus der Gegend von Nablus ist nicht datiert, vielleicht aus arabischer Zeit[100]. Sie enthält nur das Sabbatgebot (Ex 20,8.10.11) und den Zusatz "geschrieben von Phinchas, dem Sohn des Eleazar, dem Priester für eine Keniseh."

Jabne-Dekalog[101]: Die Marmortafel wurde von J.KAPLAN in Jabne von einem arabischen Einwohner gekauft und stammt vermutlich aus arabischer Zeit[102]. Nach einer Einleitung folgt eine Zusammenstellung aus Ex 20,1-5.8.12-17, Dtn 27,4 und Num 10,35.

Gaza-Dekalog[103]: Die Kalksteinplatte von 55x25 cm aus Gaza trägt nur den ersten Teil des Dekalogs (Ex 20,2.3.4) mit der Einleitun "Im Namen Jahwes". Die Datierung ist unsicher.

Ecole-Biblique-Dekalog[104]: Die 44,5x33,5 cm grosse Inschrift aus Nablus, deren Datierung ebenfalls unsicher ist, enthält eine abgekürzte Fassung von Ex 20,12-17 zusammen mit der Altarbauformel (Dtn 27,5).

Haus-Ephraim-Dekalog[105]: Die Steinplatte von 51,5x63,5 cm aus Nablus, die jetzt im Israel-Museum aufbewahrt wird (Nr. 69.23.12 wird auf Grund paläographischer Kriterien in die gleiche Zeit wi der Beit-El-Ma-Dekalog zu datieren sein (3. Jh.). Die Inschrift enthält den ganzen Dekalog zusammen mit der Altarbauformel (Dtn 27,5) (Abb.2).

Kfar-Bilu-Dekalog[106]: Die Bruchstücke einer Marmortafel aus Kfar-Bilu (südlich von Ramla) aus der arabischen oder byzantinischen Zeit führen nach der Einleitung "Am Anfang schuf Gott..." sehr abgekürzt den Dekalog auf. Eine Interpolation nach Ex 20,17 fehl

Nablus-Dekalog II[107]: In der El-Chadr-Moschee in Nablus wurde noch eine zweite Dekaloginschrift, eine Kalksteintafel von ca. 30x25 cm, gefunden, die von REEG ins 4. Jh. datiert wird. Sie enthält eine Zusammenfassung von Ex 20,12-17 und die Altarbauformel (Dtn 27,5).

Vielleicht müsste zu den Dekaloginschriften auch noch eine von SPOER publizierte hinzugezählt werden, die nur das 10. Gebot nach samaritanischer Zählung (genauer eine Zusammenstellung aus Ex 13,11 und Dtn 27,4) enthält und mit den Worten "Im Jahre 2800 des Lebens Israels im Lande Kanaan" (= 1365 n.Chr.) schliesst. Sie ist ca. 45,7x30,5 cm gross und stammt aus Nablus oder seiner Umgebung[108].

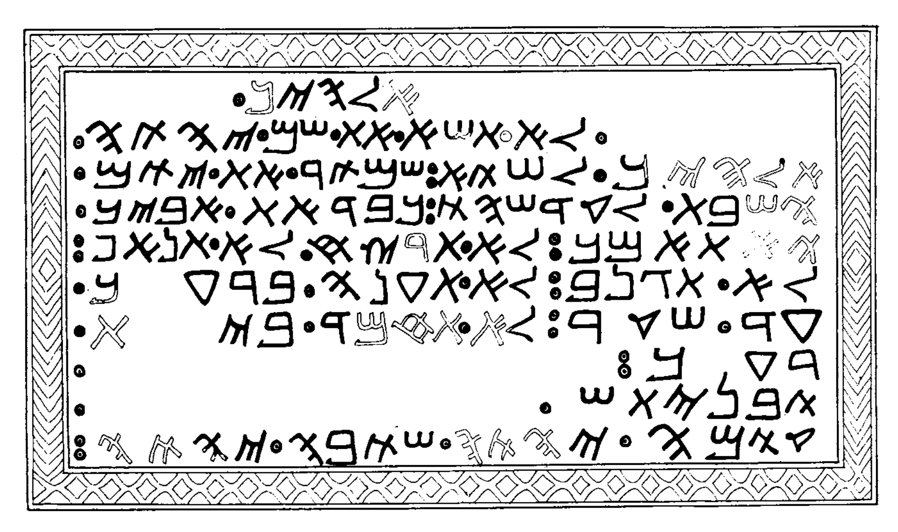


Abb.1 Samaritanische Inschrift auf einer Kalksteintafel, die im Minaret der El-Chadr-Moschee in Nablus eingemauert ist; 6./7. Jahrh.n.Chr.; G.ROSEN, ZDMG 14 (1860) Abb.1 zwischen S.622 und 623 (Nablus-Dekalog I).

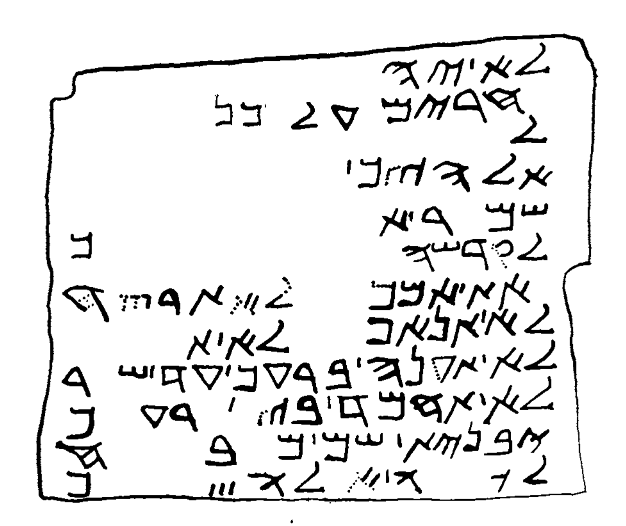


Abb.2 Samaritanische Inschrift, die in Nablus gefunden wurde und jetzt im Israel-Museum, Jerusalem, aufbewahrt wird; 3. Jahrh.n.Chr.; J.STRUGNELL, RB 74 (1967) 572 (Haus-Ephraim-Dekalog).

Von den samaritanischen Inschriften, die etwas anderes als den Dekalog enthalten, dürften in unserem Zusammenhang vor allem zwei von Interesse sein :

- eine von SPOER publizierte Inschrift aus Nablus oder dessen Umgebung, mit verzierter Oberseite von ca. 30,5x15,2 cm, die Dtn 6,4-7 (Vs 8f. fehlen!) enthält[109].
- und eine im Britischen Museum aufbewahrte Kalksteintafel von 41,1x31,8x16,5 cm aus dem 13.Jh. mit verziertem Rand, die Teile aus Dtn 6,4; 23,15 und 28,6 enthält[110].

Es wurde am Schluss von Abschnitt 1 festgestellt, dass die biblischen Stellen jede Präzisierung bezüglich der Zeichen an Hand und Stirn und der Inschriften auf den Türpfosten vermissen lassen. Die Rabbinen haben das ganz genau gesehen[111] und haben die Lücke gefüllt. Aber vor, neben und selbst noch nach ihrem präzisen Verständnis und der dementsprechenden Praxis haben verschiedenste andere Auffassungen und Praktiken von Dtn 6,8f. und 11,18.20 bestanden, wie das in diesem Abschnitt vorgelegte archäologische Material und die literarischen Nachrichten gezeigt haben. Dabei lässt sich das wörtliche - nicht das minutiös kasuistische - Verständnis mindestens bis ins 2.Jh.v.Chr. zurückverfolgen[112]. Ein rein spirituelles Verständnis klingt hingegen zum ersten Mal erst im 2.Jh.n.Chr. bei JUSTIN dem Märtyrer an und bricht dann bei ORIGINES ganz durch.

So scheint ein lockeres wörtliches Verständnis für den alten Orient sozusagen das Natürliche gewesen zu sein.

Mit einem weiteren Abschnitt sollen deshalb die Gründe untersucht werden, mit denen man das heute dominierende spirituelle Verständnis von Dtn 6,8f. und 11,18 zu begründen pflegt.

3. Das heute dominierende spirituelle Verständnis und seine Begründung

Fast alle Deuteronomiumkommentare, die in unserem Jahrhundert entstanden sind, und zahlreiche monographische Arbeiten scheinen das reale, aber sinngemässe Verständnis von Dtn 6,8f. und 11,18.20, wie es durch Philo oder die Samaritaner bezeugt wird (vgl. Anm.41, 74, 81-110) nicht zu kennen.

Auf den Spuren der Kirchenväter (Justin, Origenes, Hieronymus) plädieren sie für eine bildliche, spirituelle Auffassung und apostrophieren das ritualisierte kasuistische Verständnis, wie es von den Tannaiten und ihren Vorläufern vertreten und im Judentum später als allein legitim anerkannt wurde, als äusserlich. Einige wenige Zitate mögen das belegen : "Die Ausdrücke sind bildlich zu verstehen. Die späteren Juden freilich nahmen sie wörtlich"[113]. "Es liegt hier (in 6,8f.) also dieselbe Forderung vor wie Vs 6 ("diese Worte seien auf deinem Herzen"), nur bildlich ausgedrückt"[114]. "Die Mahnung ... ist vom Text gewiss im geistigen Sinne gemeint. Aber die Worte sind später im äusserlichen Sinne gedeutet worden..."[115]. "Die Verse sind ... ursprünglich kaum als ein Gebot gemeint gewesen, das eine ... äussere Ausführung verlange"[116]. "Solange man diese Beschwörung, ie sie ursprünglich gemeint war, als Bild auffasste, konnte als innvolle Erfüllung gelten, sie sich einzuprägen und sie dann ır Vergegenwärtigung täglich zu rezitieren"[117]. "Was es mit den innerungszeichen usw. auf sich hat, ist nicht klar. Wahrscheinch handelt es sich noch um eine bildliche Ausdrucksweise, die iter dann wörtlich verstanden wurde und zu der Verwendung der s enannten Phylakterien (Gebetsriemen) geführt hat"[118]. Es "sind w er Tatsache, noch Gestalt, noch Funktion einer materiellen Re ität ... auszumachen"[119]. Nicht nur Katholiken und Protestante sondern selbst jüdische Autoren sind geneigt, die Sache so zu ehen : "The reference to the binding of amulets and ornaments

is preceded by the injunction to take the words to heart and not to forget them (cf. Prov. 3:1). This injunction points to a figurative understanding of what follows it"[120].

Ebenso monoton wie die Urteile sind die Begründungen, die dafür gegeben werden.

Erstens wird als Grund für ein bildliches Verständnis angeführt, dieses entspreche eher dem Geist des Deuteronomiums als das wörtliche[121]. Was soll das heissen ? Das Deuteronomium schreibt doch ebenso oft ganz konkrete Dinge vor wie allgemeine Haltungen. Man denke nur an die vier Zipfel des Oberkleides in Dtn 22,10, an das Darbringen der Erstlingsfrüchte in Dtn 26,2, an die Mitnahme eines Pflocks, um bei Verrichtung der Notdurft auf Kriegszügen ein Loch graben zu können (Dtn 23,14f.) und vieles mehr. BUIS empfindet wahrscheinlich (unausgesprochen) mehr das tannaitische, rituelle-kasuistische Verständnis als dem Deuteronomium fremd und nicht einfach das schlicht wörtliche.

Zweitens wird gesagt, es liege in Vs 8 (Zeichen an Hand und Stirn) dieselbe Forderung vor wie in Vs 6 (diese Worte seien in deinem Herzen), es sei nur eine immerwährende geistige Präsenz gemeint[122]. Die Textanalyse im ersten Abschnitt hat gezeigt, dass beim Individuum wie bei der Gemeinschaft der inneren Präsenz eine adäquate äussere entspricht, die als Erinnerungszeichen die innere wachhalten soll. Diese Entsprechung von Innen und Aussen ist eine gemeinorientalische Erscheinung, und nichts zwingt uns, Vs 8f. als blosses Bild für das in Vs 6 Gesagte zu verstehen.

Drittens werden als Grund für ein bildliches Verständnis häufig die Verse Ex 13,9 und 16 genannt, wo vom Essen der ungesäuerten Brote und vom Erstgeburtsrecht gesagt wird, sie sollen zu einem אות "Zeichen" an der Hand und zu einem זכרון "Erinnerungsmal" bzw. טוטפת "Stirnband" werden, die Israel daran erinnern, dass JHWH es mit starker Hand aus Aegypten geführt habe. Da weder das eine (Essen von ungesäuerten Broten) noch das andere (Darbringung der Erstgeburt) als Zeichen an Hand oder Stirn zu tragen sei,

seien אות und טוטפת bildlich gemeint[123]. Tatsächlich können die beiden Begriffe in Ex 13 nur metaphorisch verstanden werden. Sie stehen als Metapher für konkrete, sichtbare Zeichen. Aber diese Metapher hat nur dann einen Sinn, wenn es solche Zeichen tatsächlich gegeben hat. Die metaphorische Verwendung setzt eine reale Existenz voraus. Ich werde im folgenden zeigen, dass es soche Zeichen auf der Stirn und Inschriften auf Türpfosten, welche die Liebe zur Gottheit bzw. deren Willen ausdrückten, tatsächlich gegeben hat.

Beim Vergleich von Ex 13,9 und 16 mit Dtn 6,8f. ist dann zu beachten, dass in Ex 13 äussere Vorgänge durch den Vergleich mit טוטפת usw. als "sichtbare Zeichen" interpretiert werden. "Diese Worte" in Dtn 6,5 aber sind keine äusseren Vorgänge, deren Zeichenfunktion ausgesagt werden könnte, sondern sie werden erst zu Zeichen, indem man sie in irgendeiner Form zu etwas Materiellem, mit den Sinnen Wahrnehmbarem werden lässt, etwa als Inschrift an der Tür oder als (beschriftetes) Stirnband. Der Vergleich von Ex 13,9 und 16 mit Dtn 6,8f. fordert also bei genauerem Ueberlegen für Dtn 6,8 eine äussere Verwirklichung, denn Worte, die einem bloss im Bewusstsein vorhanden sind, sind keine "Zeichen".

Viertens wird als Argument für ein bildliches Verständnis auf einige Verse in Spr 1-7 hingewiesen[124]. Aber es hnadelt sich bei all diesen Stelen weder syntaktisch noch vom Vokabular her um wirkliche Parallelen zu Dtn 6,8f. In Spr 1,8f. wird dem Sohn gesagt, dass der מוסר des Vaters und die תורת der Mutter ein anmutiger Kranz (לוית חן) für den Kopf und eine Schmuckkette (ענקים) für den Hals des Sohnes seine. Es heisst nicht, wie in Dtn 6,8f., dass die Zucht bzw. Weisung zu einem Kranz bzw. einer Halskette werden sollen. Sie sind eine solche. Das tertium comparationis dieser Metapher ist, dass die vom Sohn akzeptierte Zucht bzw. Weisung den Sohn schmückt und ehrt wie ein Kranz oder eine Halskette.

In Spr 3,3 und 7,3 wird der Schüler-Sohn vom Vater-Lehrer aufgefordert, seine Weisungen an seinen Hals (גרגרת) bzw. seine Finger (אצבעות) zu binden und auf die Tafeln seines Herzens (לוח לב) zu schreiben. Da in 7,3 die Mahnung vorausgeht, die Weisung wie den Augapfel zu hüten, soll die Metapher vom Binden an Hals bzw. Finger wohl eine Aufforderung sein, die Weisung wie eine Kostbarkeit zu hüten, denn an Hals (vgl. Spr 1,9) und Finger[125] trägt man Schmuck. Das Schreiben auf die Tafeln des Herzens, das sowieso nur als Metapher zu verstehen ist, meint, wie Jer 17,1 zeigt, das Einprägen.

In 6,21 werden die beiden Metaphern variiert. Die Weisung der Eltern soll ans Herz gebunden und wie ein Schmuck (Ijob 31,36) um den Hals gelegt werden[126].
Nirgends wird in Spr 1-7 gesagt, bestimmte Worte sollten zu Zeichen werden[127].

Fünftens wird auf einen Satz im Amarna-Brief 147 (Z.39f.) hingewiesen[128]. Der Satz, den Abdimilki von Tyrus schreibt, lautet in der Uebersetzung von J.A.KNUDTZON : "Auf meinem Bauch, auf zuria (meinem Rücken) trage ich das Wort des Königs, meines Herrn"[129].

Es wird hier aber so wenig wie bei den Stellen aus dem Buch der Sprüche gesagt, dass er die Weisungen des Königs als (Merk- oder Erinnerungs-) Zeichen trägt. Wir haben also auch hier keine wirkliche Parallele. Davon abgesehen, steht auch nicht, wie selbstverständlich angenommen wird, fest, dass wir hier eine bildliche Redewendung vor uns haben. Wir haben Mühe, uns den König von Tyrus als Sandwichman mit dem Befehl des Pharao vorzustellen. Aber unser europäisches Vorstellungsvermögen des 20. Jhs ist keine zuverlässige Instanz. Es sei hier nur an die Tracht des Hohenpriesters erinnert, zu der u.a. ein Brustschild gehörte, der mit Edelsteinen besetzt war, in welche die Namen der zwölf Stämme eingraviert waren (Ex 28,6-30). M.NOTH verweist in diesem Zusammenhang auf ein altphönizisches Königspektorale aus Byblos[130]

und denkt, dass von daher auch Licht auf die eigenartige Aussage in Ez 28,13 falle, wo vom König von Tyrus, einem Nachfahren des Abdimilki, gesagt wird, er sei mit Edelsteinen bedeckt[131].

4. Der Brauch, Weisungen der Gottheit auf die Türpfosten zu schreiben

Die von den griechischen und lateinischen Kirchenvätern herrührende Behauptung, die Vorschriften von Dtn 6,8f. und 11,18.20 intendierten keine wörtliche Erfüllung, richtete sich konkret gegen das kasuistische und ritualisierte Verständnis dieser Vorschriften in den herrschenden jüdischen Kreisen um die Zeitenwende und während den ersten Jahrhunderten danach. Das sachgemässe Verständnis, wie wir es noch bei Philo und den Samaritanern bezüglich der מזוזה gefunden haben, war ihnen, wie fast allen späteren christlichen Kommentatoren, unbekannt. Hingegen war das Wissen um die im islamischen Raum weit verbreitete Gepflogenheit, Koranverse, Sprichwörter und Dichtersprüche auf Türrahmen und Türen, sowie an die Leisten über den Fenstern und auf die Wände zu schreiben, mindestens im letzten Jahrhundert so verbreitet, dass man sich bei Dtn 6,9 sogleich an sie erinnert fühlte[132].

Aus J.G.WILKINSONS, Manners and Customs of the Ancient Egyptians[133], ist den Alttestamentlern zudem schon Mitte des letzten Jahrhunderts das Wissen zugeflossen, dass die alten Aegypter über dem Hauseingang gern einen glückbringenden Spruch anbrachten und die Türrahmen königlicher Paläste mit den Namen und Titeln des Pharao beschrifteten[134].

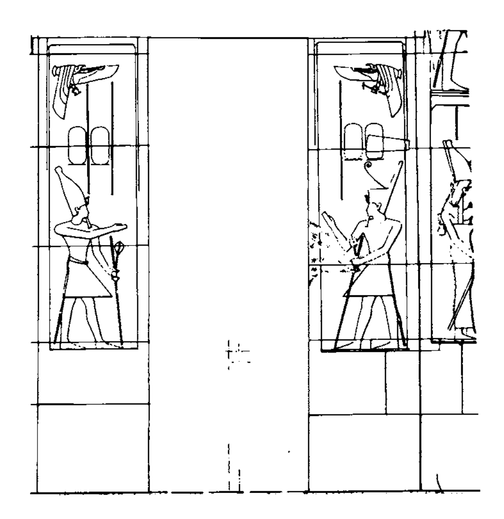
S.R.DRIVER meinte aufgrund des von WILKINSON beigebrachten Materials die Mesusa als "an Egyptian custom, accomodated to the religious creed of the Hebrews" verstehen zu können[135]. Nach 1920 verwies man gerne auf A.WIEDEMANN, Das Alte Aegypten[136]. WIEDEMANN sagt von diesen Inschriften auf ägyptischen Türrahmen :

"Diese nannten den Besitzer des Hauses oder das Haus selbst unter Hervorhebung einer löblichen Eigenschaft, wie etwa seiner Schönheit. In anderen Fällen, wie etwa in el-Amarna, wurde an dieser Stelle ein Hymnus an die Gottheit aufgezeichnet, unter deren besonderen Schutz der Besitzer sich und seine Häuslichkeit zu stellen wünschte." So beschriftete Türpfosten stammen hauptsächlich aus Deir el Medineh[137] und el-Amarna[138]. In Bet Schean in Palästina wurde der beschriftete Türpfosten und der Türsturz des Gouverneurs Ramses-User-Chopesch aus der Zeit Ramses III. (1204-1173 v.Chr.) gefunden[139] und in Jafo Bruchstücke eines Stadttors mit Resten des Namens Ramses II.[140]. Alle diese Inschriften aber haben von ihrem Inhalt her wenig mit Dtn 6,9 zu tun. Denn was in Dtn 6,9 und 11,18 mit "diesen (meinen) Worten" auch immer genau gemeint ist, so handelt es sich jedenfalls zur Hauptsache um Weisungen Gottes (Hauptgebot oder Dekalog), vielleicht noch um das Bekenntnis zur Einheit (Einzigkeit) JHWHs. Solche aber finden wir, soweit ich sehe, an Privathäusern nicht, wohl aber an Tempeleingängen.

Es war eine im alten Orient weit verbreitete Sitte, dass an den Eingängen zu den Tempeln Priester sassen oder standen, die den Eintretenden Weisung darüber erteilten, wer eintreten durfte und was derjenige, der eintrat, zu beachten hatte, damit er den Gott nicht beleidigte oder gar erzürnte. Von diesem Brauch her sind wohl die Kolossalstatuen der ägyptischen Könige zu verstehen, die vor den Pylonen der ägyptischen Tempel die Eingänge flankieren. Der König war ja im pharaonischen Aegypten der Priester, und wenn er dieses Amt auch weitgehend delegierte, so legte man doch Wert darauf, ihn wenigstens in Gestalt von Skulpturen und Reliefs sein Amt in allen Tempeln ausüben zu lassen[141]. Die berühmtesten dieser Figuren, die den König in seiner priesterlichen Funktion als Wächter des Heiligtums zeigen, sind die sogenannten Memnons-Kolosse vom Totentempel Amenhoteps III. in Theben-West[142] und die Kolosse Ramses II. Am Tempel von Abu Simbel[143].



Abb.3 Relief am südlichen Tempel in Buhen (Sudan); Zeit Hatschepsuts und Thutmosis III.; 1490-1436 v.Chr.; R.CAMINOS, The New-Kingdom Temples at Buhen I (Archaeological Survey of Egypt 33) London 1974, Pl.22.



bb.4 Relief am Tempel von Luxor; Zeit Amenhoteps III.; 1404-1366 v.Chr.; .BRUNNER, Die südlichen Räume des Tempels von Luxor (Archäologische Veröffent-ichungen des deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Kairo 18) Mainz .Rhein 1977, Taf.3.

Noch deutlicher als bei diesen Kolossen ist die Funktion des Königs als Wächter und Priester, der Tora erteilt, bei Reliefs, die ihn auf Türpfosten von Tempeleingängen zeigen. Aus der Zeit der Hatschepsut und Thutmosis'III. stammen 3 Belege aus dem südlichen Tempel in Buhen (vgl. Abb.3), einer aus Deir el Bahri und einer aus Karnak[144]. Eine ganze Reihe von Beispielen findet sich im Luxor-Tempel Amenhoteps III. (vgl. Abb.4)[145]. Seti I. erschein in dieser Rolle in seinen Tempeln in Abydos und in Gurna[146], Ramses II. in Karnak und in Abu Simbel[147] und Ramses III. in Medinet Habu[148]. Das Motiv ist über das Neue Reich hinaus bis in die griechisch-römische Zeit häufig zu finden[149]. Die hier genann ten Belege von Hatschepsut bis in die römische Zeit sind nicht das Ergebnis einer systematischen Materialsammlung, sondern mehr oder weniger zufällig gefunden. Man könnte sie leicht vermehren. Doch ist das in diesem Zusammenhang nicht nötig. R.A.CAMINOS beschreibt einen der ältesten mir bekannten Belege für den König als Tempelwächter wie folgt : "Der König steht so, dass er zum Hof hin schaut; er trägt die Doppelkrone und einen zur Hälfte gefältelten Schurz mit einem flachen, dreieckigen Mittelstück; von seinem Gürtel hängt ein Schwanz und vorn ein Schmuck. In seiner linken Hand hält er einen langen, geraden Stab und eine Birnenkeule. Er erhebt seine Rechte, wie um seine Ermahnung zu betonen, die in einer Kolumne von Hieroglyphen vor ihm angebracht ist : "Alles, was in den Tempel des Horus, des Herrn von Buhen hereinkommt, es sei rein !" (Abb.3)[150]. Manchmal wird vorgeschrieben, sich zwei- oder gar viermal zu reinigen[151]. Gelegentlich wird der Jussiv "Es (er) sei rein !" durch die Angabe eines Zweckes verstärkt : "Damit sie (scl. Hatschepsut) um seinetwillen (des Horus von Buhen) eine sei, die wie Re für immer lebt"[152].

Ausführlichere Vorschriften als die, rein zu sein, finden sich an Eingängen zu bestimmten Räumen der griechisch-römischen Tempel von Dendera, Edfu, Kom Ombo (Abb.5) und Philae[153]. Ihre Anliegen, die in Form von Geboten und Verboten oder in Form negativer Sündenbekenntnisse aufgezählt sind, umfassen drei Bereiche : "Zum

ersten werden kultische Belange im engeren Sinne angesprochen, etwa, nicht in unreinem Zustand den Tempel zu betreten, im Tempel nicht zu hastig zu gehen, nicht zu laut zu reden, die Opfer nicht anzutasten usw. Hierher gehört wohl auch die Versicherung, keinen Geschlechtsverkehr ausgeübt zu haben Bei den Forderungen, den Scheffel nicht zu vermindern, die Gewichte der Waage nicht zu verändern, bei der Verteilung von Naturalien nicht parteiisch zu sein und ähnlichen Forderungen handelt es sich sicherlich um Vergehen, die bei Arbeiten in der Tempelverwaltung ausgeschaltet werden sollten. Das wäre der zweite Bereich. Schliesslich finden sich Verbote bzw. Versicherungen, die ganz allgemein die ethische Integrität des Priesters sicherstellen sollen, nicht zu morden, nicht zu lügen, einen Geringen nicht zugunsten eines Grossen zu benachteiligen, sich nicht mit dem Reichen zu verbünden usw."[154].

Diese Vorschriften schliessen häufig mit einer Drohung gegen die, die sie nicht halten, und einer Verheissung für den Fall, dass sie respektiert werden. So endet die Inschrift des Belegs von Philae auf dem östlichen Pfosten mit einer Drohung.
"12. Die etwas Böses gegen diesen Tempel sinnen, 13. die sollen sich entfernen nach Süd und nach Nord; 14. denn jeder Gott soll ohne Aerger bleiben in seiner Wohnung; 15. und kein Uebertreter larf in seinem Hause sein. 16. Ohne zu vergehen und ohne zu schwinen in Ewigkeit."
uf dem westlichen Pfosten klingt sie in einer Verheissung aus :
.6. Wenn so alles Gute den Tempel betreffend geschieht, 17. dann t der Gott auf seinem Thron ein gnädiger Gott, 18. dann veriht er, dass dieses Land in seinem guten Zustand ist 19. und staltet das Geschick in seinem Tempel glücklich"[155].

D hier für Aegypten belegte Institution lässt sich mindestens dı :h gewichtige Spuren auch für Israel wahrscheinlich machen. Die Reste de Modells eines Heiligtums, die in Geser gefunden wurden, zeige: zwei am Eingang des Heiligtums sitzende Priester (?). Der Sch :in ist nicht sicher datiert, dürfte aber in die Eisenzeit (ca 1200-600 v.Chr.) gehören[156]. Wenn dieses Modell letzte Ein-

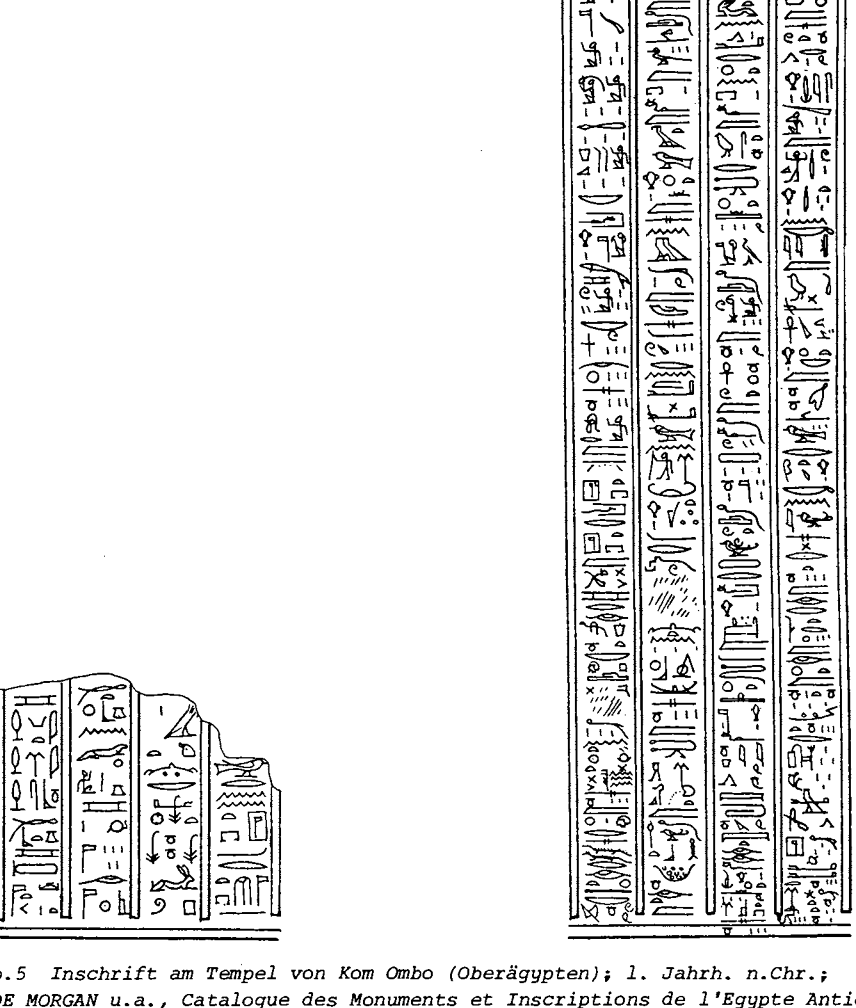


Abb.5 Inschrift am Tempel von Kom Ombo (Oberägypten); 1. Jahrh. n.Chr.; J.DE MORGAN u.a., Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte Antique I. Haute Egypte III. Kom Ombos II, Vienne 1909, 245 Nr. 878.

deutigkeit vermissen lässt, so schildert uns 1 Sam 1,9 mit aller wünschbaren Präzision einen Priester, nämlich Eli, der am Türpfosten des Heiligtums (על-מזוזת היכל) von Schilo sitzt und Weisung erteilt und so über die rechte Ordnung im Heiligtum wacht[157]. In 2 Chr 23,19 wird gesagt, Jojada hätte bei der Wiederherstellung des rechten Kultes Wächter an die Tore des Tempels gestellt, damit niemand eintrete, der mit Unreinheit behaftet wäre. Schon H.GUNKEL hat gesehen, dass es sich bei den von ihm als Toraliturgien bezeichneten Pss 15 und 24 und in den als prophetische Nachbildung verstandenen Texten Mich 6,6-8 und Jes 33, 14-16 um Auskünfte handelt, welche die Tempelbesucher von den am Tempeleingang diensttuenden Priestern erhalten[158]. Seither sind eine Reihe von Studien zu diesem Thema erschienen. J.BEGRICH hat den inhaltlichen Bereich der priesterlichen Tora genauer abzustecken versucht und auf die umfangreiche Verwendung und Verfremdung dieser Form durch die Propheten aufmerksam gemacht[159].

K.GALLING hat 1929 die Ansicht vertreten, auf die Frage der Tempelbesucher und die Antwort des Priesters, wie sie in Ps 15 zu finden ist, hätte noch eine Antwort der Besucher erfolgen müssen, die die Form eines negativen Sündenbekenntnisses gehabt hätte. Reste solcher Bekenntnisse findet er z.B. in Dtn 26,13f.; Ps 101, 3 und 119,101f.[160].

G.VON RAD hat zu den Beispielen GALLINGs noch 1 Sam 12,3 nachgetragen und auf ähnliche Reihen in der zwischen- und neutestamentlichen Literatur, z.B. auf das Kap. 4 im Testament Issachars und auf das Kap.6 im Testament Benjamins (Testament der zwölf Patriarchen) hingewiesen[161].

K.KOCH hat in den von GUNKEL namhaft gemachten Toraliturgien in Ps 15; 24 und Jes 33 überall die gleichen Elemente entdeckt : allgemein gehaltene, positiv formulierte Bestimmungen (z.B. Ps 15,2; 24,4a; Jes 33,15a), die in Mich 6,8b noch die ganze Antwort auf die Fragen der Kultteilnehmer bilden. In Ps 15,3b-5; 24,4bc und in etwas anderer Art in Jes 33,15b-e werden sie durch negativ

formulierte (wer nicht gemacht hat), inhaltlich den Dekalogen und verwandten Reihen entlehnte Aussagen ergänzt. Dieses gleiche Schema findet sich mit einigen Modifikationen, die die nachexilische Hochschätzung des Gesetzes ankündigen, auch noch in Ez 18,5-8.11-13.15-17. Der so skizzierten Geschichte der Gattung entnimmt KOCH, dass sich auch die Priester um die Verwirklichung von Recht und Gerechtigkeit im Volksleben bemühten wie die Propheten[162], wenn sie das auch nicht mit der gleichen Kompromisslosigkeit tun konnten[163].

O.GARCIA DE LA FUENTE hat erstmals unter Hinweis auf einige der oben erwähnten ägyptischen Texte aus ptolemäischer Zeit[164] auf die Verbindung und Forderungen nach kultischer Reinheit mit solchen ethischen Charakters in diesen Texten hingewiesen. Da in den Pss 15 und 25 wie in Mich 6,6-8 und Jes 33,14-16 die Forderungen nach kultischer Reinheit aber fehlen, möchte er im Anschluss an BEGRICH in diesen Stücken eher prophetische Ermahnungen, die Toraliturgien nachahmen, als eigentliche Tora- bzw. Tor- bzw. Tempeleinlassliturgien sehen[165]. J.T.WILLIS stellt als selbsternannter advocatus diaboli einige Fragen an die vorherrschende Auffassung, so z.B. ob die Fragesteller in Ps 15 und 24 nicht (eher als Laien) der König (vgl. Ps 101) oder Priester gewesen seien, da Laien nicht ermächtigt gewesen wären, das Heiligtum zu betreten[166]. WILLIS unterscheidet wohl etwas zu wenig zwischen den einzelnen Teilen des Heiligtums und zwischen vor- und nachexilischer Zeit.

Was für Modifikationen die einzelnen Autoren auch immer machen, dass an den Eingängen zu den Heiligtümern Weisung über Voraussetzungen (ob kultische, ethische oder beide) des Betretens (für König, Priester oder Laien) erteilt wurde, darin sind sich alle einig[167].

Angesichts der atl Parallele zur Einrichtung der Tempelwächter-Priester an den Eingängen ägyptischer Tempel liegt es nahe zu vermuten, in Israel seien auch ähnlich wie in Aegypten einzelne oder ganze Reihen ihrer Weisungen auf die Pfosten der Tempel ge-

schrieben worden. Angesichts der äusserst dürftigen Reste von Tempelarchitektur aus biblischer Zeit, die die Archäologie bis heute in Israel zutage gefördert hat, ist eine Bestätigung dieser Hypothese von dort her kaum zu erwarten. Immerhin hat Zeʾev Meshel in dem von ihm entdeckten Heiligtum (?) in Kuntillet ʿAjrud 50 km südlich von Qadesch aus der Zeit zwischen 850 und 750 v.Chr. nicht weniger als drei Türpfosten mit Inschriften gefunden. Wenn die Inschriften auch so verblasst oder so fragmentarisch sind, dass über ihren Inhalt keine Sicherheit mehr zu gewinnen ist, so ist doch schon die Tatsache als solche interessant[168].

Einen späten Beleg für unseren oder wenigstens einen ihm ähnlichen Brauch kann man wohl auch in den Steintafeln des herodianischen Tempels sehen, die jedem Stammesfremden das Betreten des zweiten Bezirks des Tempels (des Heiligen) untersagen. FLAVIUS JOSEPHUS beschreibt diesen Brauch wie folgt : "Ging man über diesen (sc. Hof), so kam man an eine den zweiten Tempelbezirk umschliessende, drei Ellen hohe Steinschranke von sehr gefälliger Arbeit. An ihr waren in gleichen Abständen Säulen angebracht, welche das Reinheitsgesetz teils in griechischer, teils in lateinischer Sprache verkündeten, des Inhalts, dass kein Fremder das Heiligtum betreten dürfe; denn so (ἅγιον) hiess dieser zweite Bezirk des Tempels"[169]. Eine Steintafel (nicht eine Säule) mit dieser Warnung wurde 1871 von Ch.CLERMONT-GANNEAU in der *medreset el-kanifīje* unmittelbar nördlich des Tempelplatzes entdeckt[170]. Ein zweites fragmentarisches Exemplar fand man 1935 am Ostabhang des Tempelberges[171]. Beide sind griechisch. Aehnlich wie diese Steintafeln verbieten die ägyptischen Tempelpfosten-Inschriften aus griechisch-römischer Zeit bestimmten Kategorien von Menschen den Zugang zum Heiligtum, so z.B. Unbeschnittenen[172]. In dem Satz "Ein Blinder und ein Lahmer soll nicht in den Tempel hineinkommen" in Sam 5,8 dürfte ebenfalls eine ähnliche Heiligtumsregel (aus vorisraelitischer Zeit) vorliegen.

Mit dem hier aufgeführten Material ist nicht bewiesen, aber doch

wahrscheinlich gemacht, dass der Brauch, Türpfosten von Tempeln mit Weisungen für die Verehrung des betreffenden Gottes zu versehen, auch in Israel bekannt war[173].

Was bedeutet nun die Einsicht, dass sicher in Aegypten und wahrscheinlich in Israel Weisungen der Gottheit auf die Türrahmen von Tempeln geschrieben wurden, für das Verständnis von Dtn 6,9 ?

Die einschneidende Neuerung, die die deuteronomische Bewegung brachte, war die Kultzentralisation und die damit verbundene Schliessung der lokalen Heiligtümer[174]. "What this prohibition of the high places amounted to at the time was ... the creation of a religious vacuum..."[175]. Unsere Vorschrift aber zeigt, dass dieses Vakuum die Möglichkeit schuf, jeden Ort zu einer heiligen Stätte werden zu lassen[176]. Diese Möglichkeit der Ablösung der partiellen Sakralität einzelner Heiligtümer durch ein Leben, das als Ganzes vom Willen JHWHs bestimmt ist, liegt als Tendenz schon im Grundkonzept des Deuteronomiums, das eine Art Tempeleinlassliturgie nicht beim Betreten eines bestimmten Heiligtums, sondern beim Betreten des Landes darstellt. Wie der Priester am Eingang des Heiligtums sagt, wie man sich verhalten muss, damit der Aufenthalt daselbst zum Segen werde, so erklärt Mose dem Volk, was seine heilvolle Gegenwart im Land an Voraussetzungen erfordert, wo der Wille Gottes ohne jede Abweichung respektiert werden muss. Wie die Historisierung des Mythos zur Mythisierung der Geschichte Israels geführt hat, so die Entsakralisierung der Lokalheiligtümer zur Sakralisierung des ganzen Landes. Nicht nur an Tempeltürpfosten, sondern an jedem Stadttor und an den Türpfosten jedes Hauses soll fortan der Wille Jahwes Ausdruck finden.

5. Der Brauch, ein Zeichen der Zugehörigkeit zur Gottheit auf der Stirn zu tragen

Dtn 6,9 und 11,20 fordern schlicht, "diese Worte" auf Türpfosten und Tore zu schreiben. "Zwischen den Augen sollen sie als טוטפת sein". Der Ausdruck steht parallel zum "Zeichen" (אות) an der Hand (am Arm). Das bedeutet, wie in Abschnitt 1 und 3 gezeigt wurde, dass "diese Worte", die Forderungen und/oder das Bekenntnis zur Einzigkeit JHWHs bzw. die beidem entsprechende exklusive Liebe in Form von "Zeichen" zwischen den Augen und an der Hand sichtbar werden soll. Besonders der in Verbindung mit טוטפת verwendete Ausdruck "zwischen den Augen" (Dtn 6,8 und 11,18) bezeichnet keinen anthropologisch signifikanten Körperteil, sondern konkret einen topographischen Punkt (vgl. Dtn 14,1). Die Deutung des HIERONYMUS, der Satz heisse, die Gebote seien "ante oculos tuos", trifft den Sachverhalt nicht[177].

Wenn ein rein spirituelles Verständnis aus den bis dahin angeführten Gründen nicht empfehlenswert ist, so bestehen für ein wörtliches verschiedene Möglichkeiten.

lan kann an beschriftete Stirnbänder oder Diademe wie das des ohenpriesters in Ex 28,36f. denken. Eine genaue Beachtung des ortlauts : "Diese Worte sollen zu טוטפת werden (היו ל)" scheint r aber ein anderes Verständnis wahrscheinlicher zu machen. היה "werden zu" drückt häufig eine Verwandlung aus : Glut wird n Teich, dürstendes Land zum bewässernden Quell (Jes 35,7), S ub zu Stechmücken (Ex 8,12), die Kraft des Pharao zu Schande (s 30,3) usw. Daran könnte in Dtn 6,8 gedacht sein. Mit היה ל w l aber auch der Vorgang beschrieben, durch den einem konkrete Gegenstand, bzw. einer Person neue Funktionen und entsprechende eue Seinsweisen zuwachsen. Ein Steinhaufe, ein Steinpfeiler, eir esetzbuch werden zu Zeugen (Gen 31,44; Jes 19,20; Dtn 31,26), ein eiertag, ein Stück Silber, Trompetenblasen zu Erinnerungszei en (Ex 12,14; 30,16; Num 10,10).

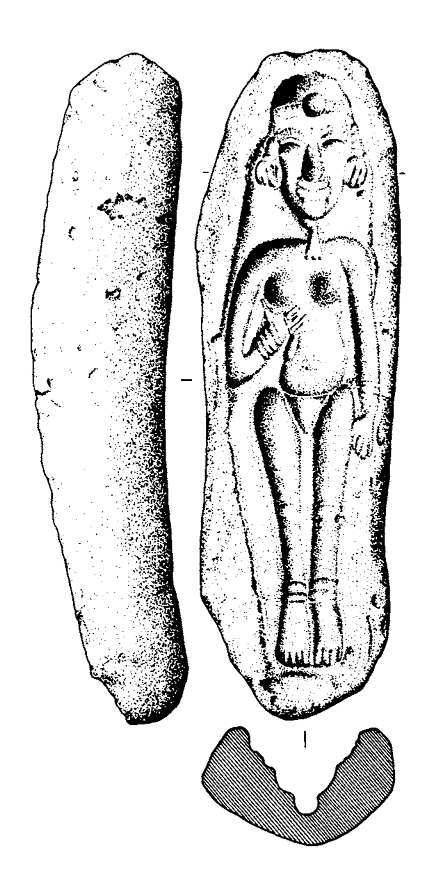


Abb.6 Pressform zur Herstellung von Tonfiguren aus Kamid el-Loz (Libanon); Späte Bronzezeit (1550-1200 v.Chr.); R.HACHMANN, Kamid el-Loz 1966/67 (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 4) Bonn 1970, 21f.; Taf.17 Nr. 10.

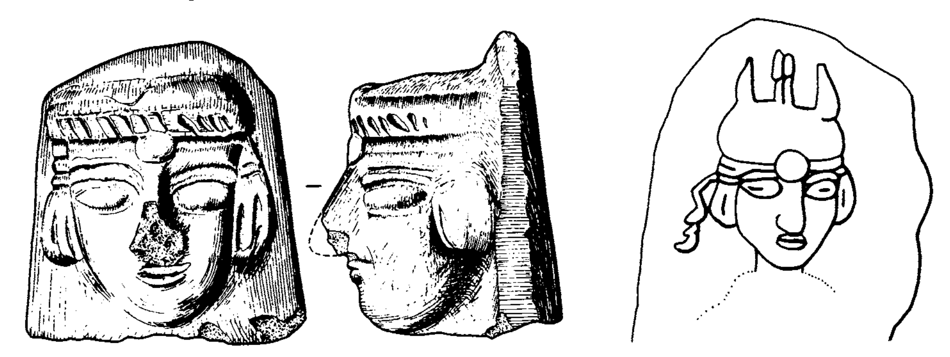


Abb.7 Terrakottafragment aus Kamid el-Loz (Libanon); Späte Bronzezeit (1550-1200 v.Chr.); R.HACHMANN, a.a.O., 21f.; Taf.8 Nr. 4.

Abb.8 Moderner Abdruck aus dem Fragment einer Pressform zur Herstellung von Tonfiguren aus Lachisch; Späte Bronzezeit (1550-1200 v.Chr.); O.TUFNELL, Lachisch IV (Tell ed-Duweir). The Bronze Age, Oxford 1958, 90, Pl.48,1-3.

Während bei diesen und vielen anderen Beispielen, etwa beim Regenbogen als Bundeszeichen (Gen 9,13), das konkrete Phänomen zum Träger weitreichender Aussagen wird, hat man bei Dtn 6,8 und 11,18 den Eindruck, ihr Anliegen sei, "diese Worte" in konkreten Phänomenen, wie z.B. in Türpfosteninschriften inkarnatorisch Gestalt gewinnen zu lassen, so wie Jesaja visionär die (unsichtbare) Schuld der Judäer in einem Riss in der Stadtmauer Gestalt annehmen sieht (Jes 30,13).

Ich habe am Schluss von Abschnitt 1 zu zeigen versucht, dass mit "diesen Worten" kaum eine fest geprägte und prägnante Formel gemeint sein dürfte. Vielmehr scheinen damit die Hauptanliegen der deuteronomischen Bewegung, die Einheit JHWHs und die ungeteilte Bindung an ihn, gemeint zu sein. Sie sollten u.a. in טוטפת ihren Ausdruck finden. Diese brauchten also gar nicht beschriftet gewesen zu sein. Einzelne Vertreter des bildlichen Verständnisses von Dtn 6,8 und 11,18 vermuten hinter den טוטפת eine alte Sitte, wenn sie auch keine solche zu benennen wissen[178]. Wenn man von gewagten Etymologien[179] und einer ebenso lieblosen wie unkritischen Verwendung der Ikonographie[180] absieht, bieten sich als Vergleichsmaterial aus der Umwelt Israels vor allem Terrakotten bzw. Pressformen und Elfenbeinschnitzereien aus der Spätbronze- und der Eisenzeit II an. Sie zeigen Frauen, die ein Stirnband oder einen Stirnreif mit einem Anhänger tragen, die, wie zu zeigen sein wird, ihre intensive Zugehörigkeit zu einer Gottheit anzeigen.

i den deutschen Grabungen in Kamid el-Loz in der Beqaʿ im Li-
non wurde in einer spätbronzezeitlichen Schicht eine Pressform
funden, mit der man ca. 24 cm hohe Figuren einer nackten, mit
em Anhänger am Hals und mit Arm- und Fuss-Spangen reich ge-
s mückten Frau herstellen konnte, die ein Kopfband und über der
S n, an diesem befestigt, ein rundes Medaillon trug (Abb.6).
Vc gleichen Ort und aus der gleichen Zeit stammt der Kopf einer
Fi r, die in einer ganz ähnlichen Pressform gemacht wurde. Bei
di er Figur hängt das Medaillon aber am Stirnband (Abb.7).

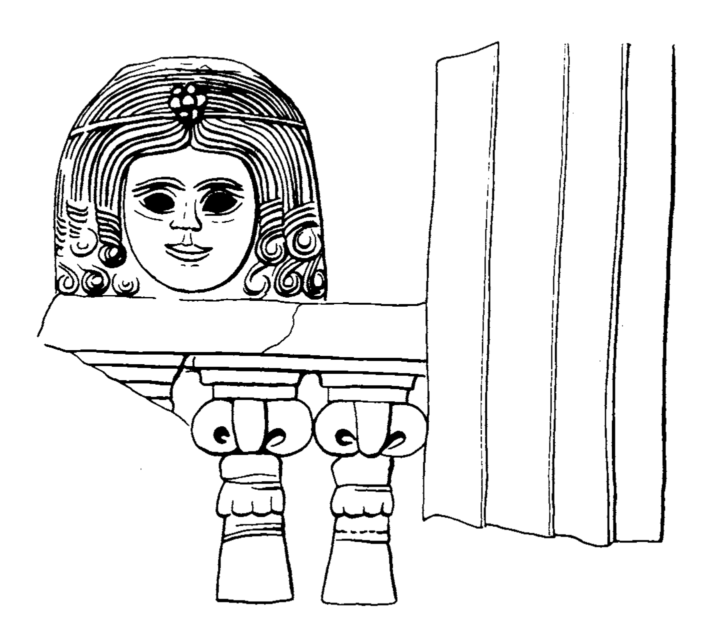


Abb.9 Elfenbeinschnitzerei aus Nimrud; 8. Jahrh.v.Chr.; M.E.L.MALLOWAN, Nimrud and its Remains II, London 1966, 587 Abb.555.

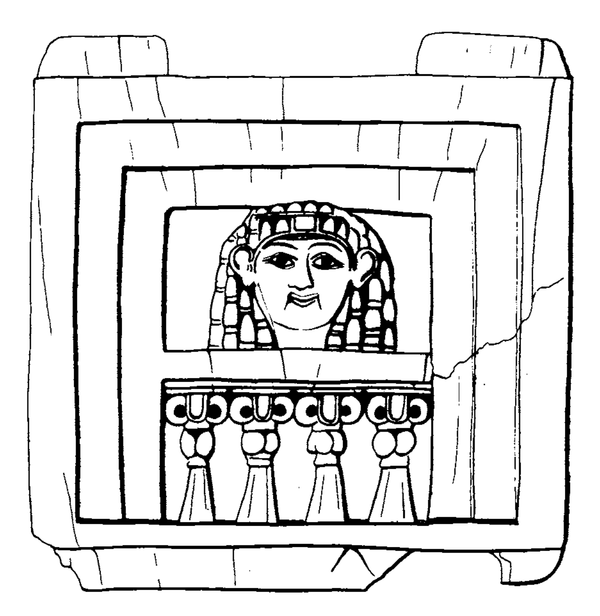


Abb.10 Elfenbeinschnitzerei aus Nimrud; um 700 v.Chr.; M.E.L.MALLOWAN, a.a.O., 523 Abb.329.

Das Fragment einer ähnlichen Pressform wie derjenigen aus Kamid el-Loz stammt aus dem Lachisch der Spätbronzezeit (Abb.8). Die Haartracht scheint aufgrund einer Parallele aus Nuzi nahezulegen[181], dass wir es mit einer stark semitisierten Form der Hathor zu tun haben[182], während die Figuren von Abb.6 und 7 keine eindeutig göttlichen Attribute tragen. Ob Göttin oder Verehrerin, die Pressformen zeigen jedenfalls, dass wir es hier nicht mit einem individuellen Einfall, sondern mit Massenproduktion und so mit etwas Typischem zu tun haben.

Eindeutiger als bei diesen spätbronzezeitlichen Belegen ist das Stirnband mit Anhänger bei solchen aus dem 9.-7. Jh.v.Chr., die dem Deuteronomium zeitlich viel näher stehen.

Es handelt sich vor allem um eine Anzahl von syrisch-phönizischen Elfenbeinen, die die "Frau am Fenster" zeigen. Die "Frau am Fenster" ist eindeutig als Hierodule identifiziert, deren kultischer Liebesdienst durch das Vorbild der Göttin, die selber in dieser Rolle vorgestellt wird, legitimiert ist[183].

Diese Göttin-Hierodule trägt oft einen Kopf- bzw. Stirnschmuck. Die Mallowan-Grabungen in Nimrud brachten zwei phönizische Elfenbeine aus dem 8. Jh.v.Chr. zutage, die die "Frau am Fenster" in durchbrochener Arbeit zeigen. Eine Schnur um den Kopf hält eine Blüte auf der Stirne fest (Abb.9)[184]. Als etwas jünger, nämlich um 700 v.Chr., ist ein weiteres in Nimrud gefundenes Exemplar der "Frau am Fenster" zu datieren. Der rechteckige Gegenstand, den sie auf der Stirn trägt (Abb.10), erinnert schon stärker an die Tefillin des Kopfes des 1. Jhs.v. und n.Chr. als die Medaillons und Blüten der Abb.6-9[185]. Der gleiche rechteckige Gegenstand, zusätzlich mit 4 kleinen Troddeln verziert, findet sich auf acht ebenfalls der Zeit um 700 v.Chr. zugehörigen Elfenbeinen mit der "Frau am Fenster" aus Chorsabad, der ephemeren Hauptstadt Sargons II. (Abb.11)[186]. Wie der Gegenstand am Kopf befestigt ist, wird im Gegensatz zu Abb.10 nicht deutlich.

Abb.11 Siehe S. 200.



Abb.12 Terrakottafragment aus Samaria; um 700 v.Chr.; J.W. und G. M.CROWFOOT und K.M.KENYON, The Objects from Samaria, London 1957, 79, Pl.11,8; R.D.BARNETT, A Catalogue of the Nimrud Ivories with other examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum, London [2]1975, 150, Fig.58.

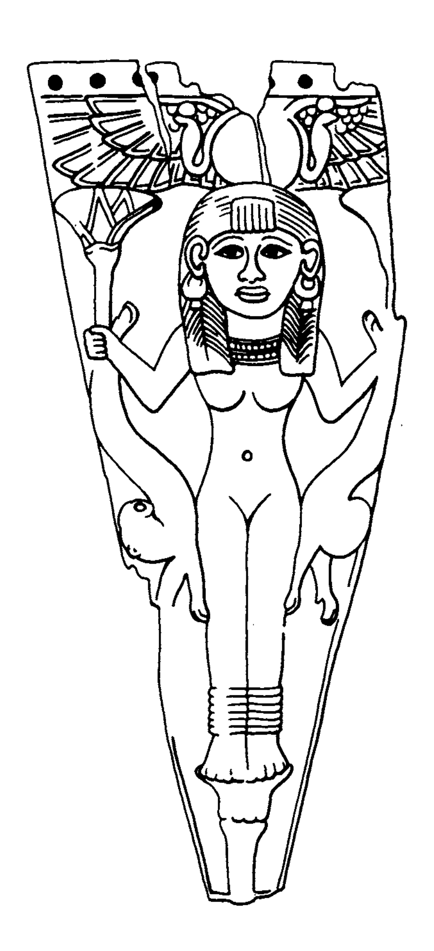


Abb.13 Elfenbeinschnitzerei aus Nimrud; 8. Jahrh. v.Chr.; J.J. ORCHARD, Ivories from Nimrud (1949-1963) I,2. Equestrian Bridle-Harness Ornaments, Aberdeen 1967, Nr.137.

In die gleiche Zeit wie diese Elfenbeine ist ein Terrakotta-Fragment aus Samaria zu datieren. Es zeigt eine Frau mit einem Schleier, stark geschminkten Augen und auf der Stirn wieder den rechteckigen Gegenstand (Abb.12). Ein mit sieben Fransen dekoriertes Rechteck finden wir auch auf der Stirn eines nackten Mädchens auf phönizisch-syrischen Elfenbeinen des 8.Jhs v.Chr., die als Stirnplatte bei Pferden dienten (Abb.13)[187]. Da das Pferd seit der Spätbronzezeit der Ischtar-Astarte heilig war[188], dürfte es sich, wie bei der "Frau am Fenster", um diese Göttin bzw. deren Vertreterin handeln.

Die Frage ist nun : Was bedeuten diese Stirnplaketten ? Handelt es sich um einen ganz gewöhnlichen Schmuck, der durch seinen Wert und seine "Kraft" die Person, die ihn trägt, in verschiedenster Hinsicht aufwertet und potenziert, oder hat er darüber hinaus eine ganz bestimmte Bedeutung ? Um diese Frage einer Antwort zuzuführen, sei kurz auf ein paar Texte hingewiesen :

In einem Lied auf den Tempel der Nininsina, die in diesem Zusammenhang wie Inanna/Ischtar als ama nu-gig "Mutter-Kultdirne" bezeichnet wird, wird der Tempel als derjenige gefeiert, "der der Kultdirne das mùš umbindet"[189]. mùš bezeichnet sonst den Kopfschmuck des en-Priesters, der en-Priesterin und des Königs[190]. Da mùš stets mit keš-di "umbinden" verbunden ist, muss es sich um eine Art Stirnbinde handeln[191]. Das akkadische kilili, das in diesem Zusammenhang einmal eine grosse Rolle spielte, scheint einen weiblichen Dämon in Vogel- wahrscheinlich Eulengestalt zu bezeichnen und das Epithet šà abaati "von den Fenstern" scheint ihren bevorzugten Standort zu bezeichnen[192]. Mit diesem Beleg ist nichts. Aber davon ist das Zeugnis Herodots, der von den Frauen, die sich im Aphrodite-Mylitta-Tempel in Babylon prostituieren, sagt: "Sie sitzen in dem Heiligtum der Aphrodite und haben eine aus Stricken geflochtene Binde ums Haupt"[193]. Zum Verständnis dieser Sitte kann eine Stelle in 1 Kön (20,31f.) beitragen. Dem von Ahab belagerten Aramäerkönig Benhadad raten seine Untergebenen : "Wir wollen uns Säcke um unsere Lenden legen und Stricke um unsere Köpfe(חבלים בראשינו)

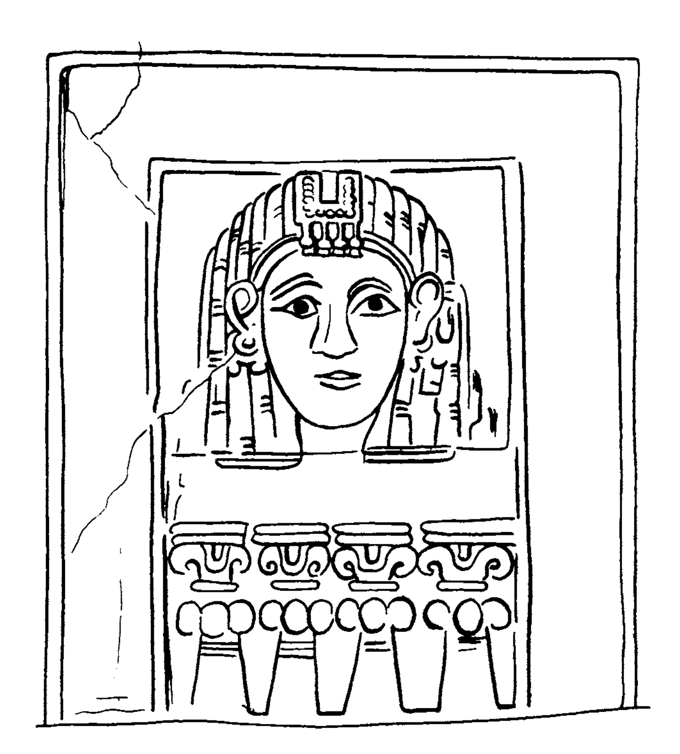
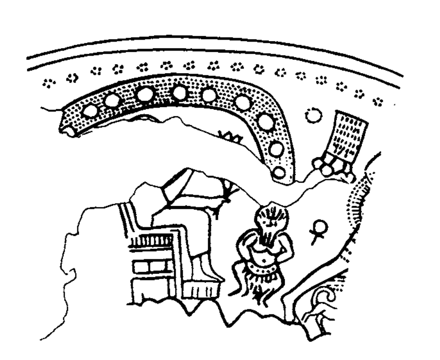


Abb.11 Elfenbeinschnitzerei aus Chorsabad; um 700 v.Chr.; C.DECAMPS de MERTZENFELD, Inventaire commenté des Ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche Orient, Paris 1954, Nr. 939.



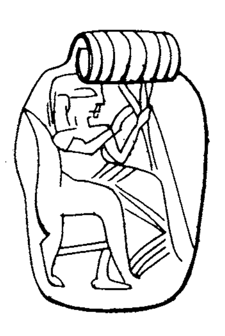


Abb.14 Gravierung auf einer Bronzeschale aus Nimrud; um 700 v.Chr.; R.D.BARNETT, The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians, Iraq 2 (1935) 203, Fig.7.

Abb.15 Goldanhänger aus Ugarit; 13. Jahrh. v.Chr.; O.NEGBI, The Hoards of Goldwork from Tell el-ʿAjjul (Studies in Mediterranean Archaeology 25) Lund 1970, Pl.4,21.

und zum König von Israel hinausgehen. Vielleicht lässt er uns am Leben". Die סקים "Säcke" bedeuten Trauer und Schmerz, hier wohl über das dem König von Israel zugefügte Unrecht. Die Stricke aber dürften die Uebergabe an den König von Israel, und zwar auf Gedeih und Verderben, signalisieren[194].

Auf den Brauch der Kultdirnen, eine Stirnbinde bzw. einen Anhänger auf der Stirn zu tragen, scheint Hos 2,4 hinzuweisen, wo die Aufforderung an die Hörer ergeht : "Verklagt eure Mutter..., denn sie ist nicht meine Frau... Sie entferne ihre Unzuchtsmale aus ihrem Gesicht (זנוניה מפניה), die Ehebruchszeichen zwischen ihren Brüsten"[195]. Auch eine Jeremiastelle, die Israel vorwirft : "Du hattest die Stirne einer Hure, du wolltest dich nicht schämen !" (3,3), ist vielleicht von diesem Brauch her zu verstehen[196].

Auf einer leider stark zerstörten phönizischen Bronzeschale aus Nimrud scheint die Stirnplakette mit Troddeln geradezu eine Art Ideogramm für eine phönizische Göttin, wahrscheinlich Astarte, darzustellen (Abb.14). Die Göttin erscheint, wie auf zwei Goldanhängern aus Ugarit, thronend mit Blumen bzw. einer Blume in der Hand (Abb.15). Sie sitzt unter einem von zwei Besfiguren getragenen, mit Sternen geschmückten Baldachin[197].

Für eine eindeutige Erklärung der Bedeutung des Stirnplättchens aber scheint mir folgende Beobachtung von Bedeutung zu sein. Auf den zahlreichen Elfenbeinen mit der "Frau am Fenster" aus Arslan Tasch in Nordsyrien findet sich fast ausnahmslos ein Andreaskreuz, ein X (Abb.16-17)[198]. Dieses X benützt man als denkbar einfaches Zeichen gern, um irgendeinen Gegenstand schnell zu markieren. So finden wir nicht selten Gefässe, die, um sie zu irgendeinem Zweck von andern abzuheben, mit einem X markiert sind[199]. Bei der Pyxis von Abb.18 dürfte das X einfach die Zusammengehörigkeit der beiden Teile bezeichnen. X ist im altkanaanäischen Alphabet, wie man bisher zu wenig beachtet hat, das Zeichen für Taw. "H.BAUER hat erkannt, dass die fem.-Endung, die im Aethiopischen stets als betontes tu erscheint, der Rest eines



Abb.16 Elfenbeinschnitzerei aus Arslan Tasch; 9,7x7,8x1,1 cm maximale Dicke; der Rahmen ist 0,7 cm dick; im Besitze der Ecole Biblique et Archéologique in Jerusalem; 8. Jahrh.v.Chr. Unveröffentlicht. Ich danke der Direktion der Ecole für die Photos und die Publikationserlaubnis.

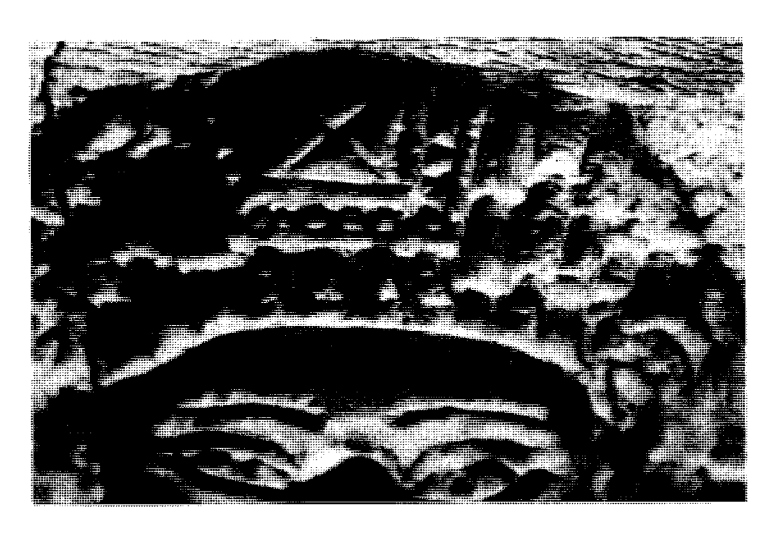


Abb.17 Detail von Abb.16.

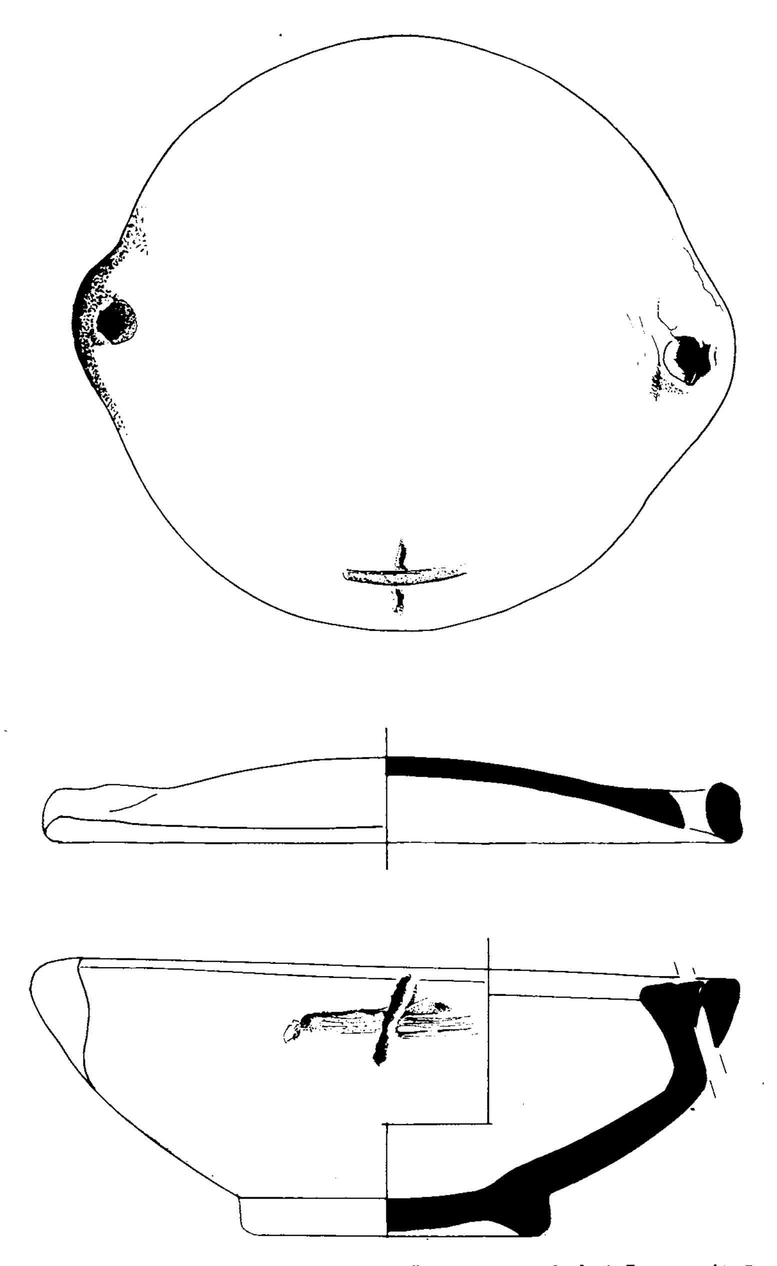
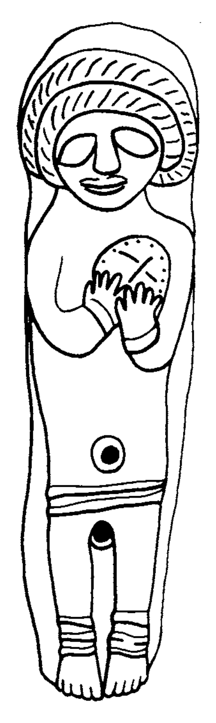


Abb.18 Tonpyxis, Durchmesser 12,5 cm; Höhe ohne Deckel 4,7 cm, mit Deckel 6,2 cm; aus dem Jerusalemer-Antiquitätenhandel; im Biblischen Institut der Universität Freiburg/Schweiz; Eisenzeit I (1200-1000 v.Chr.); unveröffentlicht.



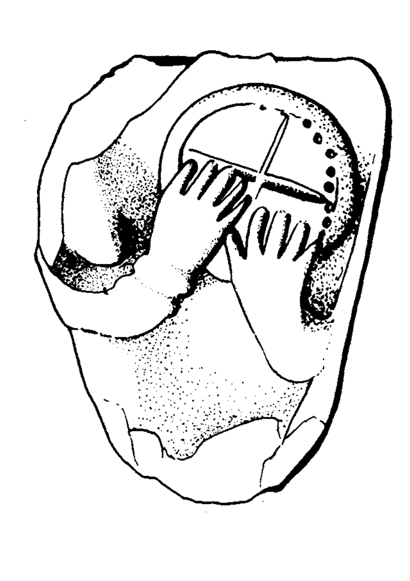


Abb.19 Moderne Statuette, die mit Hilfe einer in Taanach gefundenen Pressform hergestellt wurde; 10. Jahrh. v.Chr.; O.KEEL, Heiliges Land 4 (1976) 39 Abb.6.

Abb.20 Fragment einer Terrakottastatuette; erhaltene Höhe 6,55 cm, Breite 5,1 cm, Dicke 3,05 cm; aus dem Jerusalemer-Antiquitätenhandel; im Biblischen Institut der Universität Freiburg/Schweiz; Eisenzeit II (10.-8. Jahrh. v.Chr.); unveröffentlicht.

Abb.21 Goldanhänger aus Minet el-Beida (Hafen von Ugarit); 13. Jahrh. v.Chr.; C.F.-A.SCHAEFFER, Syria 13 (1932) Pl.9,1; 16,2.

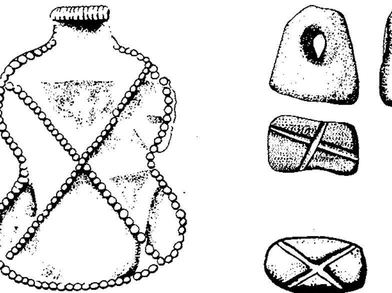


Abb.22 (rechts oben) Stempelsiegel vom Tell Keisan (Bucht von Akko); um 1100 v.Chr.; E.PUECH, in : J.BRIEND/J.B.HUMBERT, Tell Keisan (1971-1976) (Orbis Biblicus et Orientalis. Series Archaeologica 1) Paris/Freiburg-Schweiz/Göttingen 1980, Pl.89,35.

Abb.23 (rechts unten) Stempelsiegel in Gestalt eines liegenden Löwen; aus Assur; 9.-7. Jahrh.v.Chr.; L.JAKOB-ROST, Die Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum, Berlin 1975, Nr. 453.

einst selbständigen Numerativs ist, wie es in vielen Sprachen zwischen Zahl und Gezähltem auftritt. Es war wohl identisch mit dem arabischen tau 'Einzelding', eigentlich Zeichen des Herdentiers"[200]. Ueber diese Bedeutung eines allgemeinen Markierungszeichens hinaus dürfte es aber speziell Dinge bezeichnet haben, die der grossen syrischen Göttin bzw. einer ihrer Ausprägungen gehörten.

Seit der 1. Hälfte des 2. Jt. v.Chr. war es Brauch, der Göttin Kuchen zu backen. In der Palastküche bzw. -bäckerei von Mari fanden sich Kuchenformen mit ihrem Bild[201]. Ein mittelassyrischer Rollsiegelabdruck stellt wahrscheinlich das Backen solcher Brote dar[202]. Jeremia bezeugt den Brauch noch für das Judäa des 6.Jhs v.Chr. : "Die Kinder sammeln Holzstücke, die Väter setzen das Feuer in Brand, und die Frauen kneten den Teig, um Opferkuchen für die Himmelskönigin zu backen" (7,17f.; vgl. auch 44,15-19, bes.Vs 19). Ja, dieses Kuchenbacken wird noch auf einem Tonmodell aus hellenistischer Zeit im Museum von Beirut dargestellt[203]. Eine Pressform des 10.Jhs. v.Chr. aus Taanach zeigt nun eine Frauenfigur, die anscheinend einen solchen Opferkuchen in der Hand hält (Abb. 19). Dieser ist, als der Göttin gehörig, mit einem Taw markiert. Im Biblischen Institut in Fribourg befindet sich das Fragment einer solchen Figurine, deren Brot ebenfalls mit einem Taw markiert ist (Abb.20)[204]. Das Zeichen der Göttin dürfte das Taw auch auf den Anhängern sein, die ich im Zusammenhang mit dem "Ehebruchszeichen zwischen den Brüsten" bei Hosea (2,4) genannt habe (vgl. Anm.195). Diese Anhänger aus der Spätbronze- und der Eisenzeit zeigen in der Regel entweder die mehr oder weniger stilisierte Göttin selber oder einen achtstrahligen Stern, der schon im 2.Jt.v.Chr. ein Symbol der Ischtar und der syrischen Göttin darstellt[205]. Die gleiche Art von Anhänger zeigt nun neben dem Bild der Göttin oder dem Stern gelegentlich ein Taw (Abb. 21)[206]. Von daher sind wohl auch die Siegelamulette zu verstehen, die mit nichts anderem als mit einem X geschmückt sind, so ein früheisenzeitliches (ca. 1100 v.Chr.) vom Tell Keisan (Abb.22)

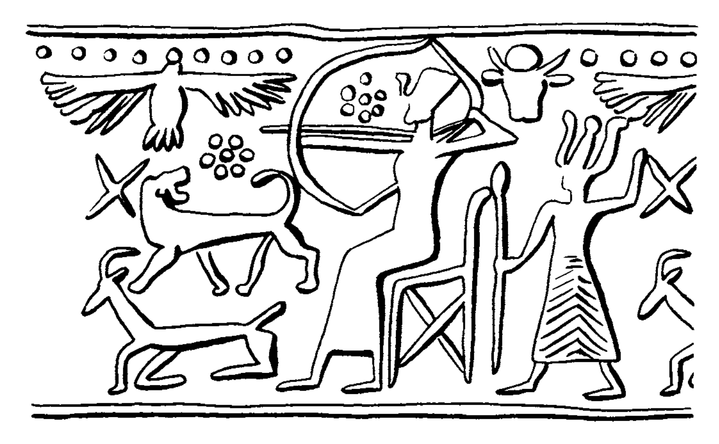


Abb.24 Rollsiegel aus Minet el-Beida (Hafen von Ugarit); 13. Jahrh.v.Chr.; C.F.-A. SCHAEFFER, Syria 13 (1932) Pl. 11,1-2.

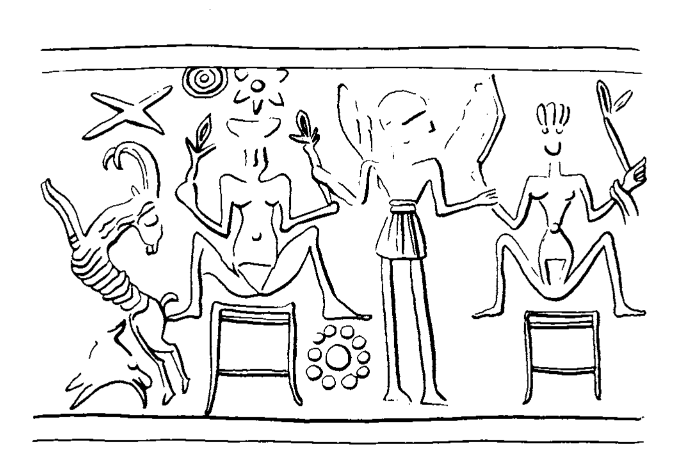


Abb.25 Rollsiegel in der Walters Art Gallery in Baltimore; Spätbronzezeit (1550-1200 v.Chr.); C.H.GORDON, Iraq 6 (1939) Pl.7,60.

und vier solcher Siegel aus dem 9.-7.Jh.v.Chr. aus Assur (Abb. 23)[207]. Die Oberseite dieser letzteren ist als Löwe, einem Tier der Ischtar, gestaltet. Dieses zusätzliche Indiz ist wichtig, da bei einem so einfachen Zeichen die Möglichkeit eines simplen geometrischen Musters stets auch gegeben ist. Auf einem spätbronzezeitlichen Rollsiegel aus Ugarit erscheint das Taw in ähnlicher Weise neben der kriegerischen Anat (Abb.24) wie neben der Göttin auf Abb.14 die Stirnplakette. Ein sehr interessantes syrisches, wahrscheinlich ebenfalls spätbronzezeitliches Siegel in der Walters Art Gallery in Baltimore zeigt zwei in Baubo-Haltung auf Schemeln hockende Frauen und zwischen beiden das Taw (Abb.25). Das Zweiglein in der Hand der einen, wie die Schemel, deuten wohl an, dass wir es hier mit der Göttin zugehörigen Kultdirnen zu tun haben, denn Zweiglein und Schemel erscheinen im syrischen Raum der ausgehenden Mittel- und in der Spätbronzezeit oft als Requisiten der Kultteilnehmer(innen)[208].

Die eben vorgeführten Belege scheinen mir zu zeigen : Das Taw kann als allgemeines Markierungszeichen benützt werden, kann aber auch spezifischer die Zugehörigkeit zur Göttin ausdrücken, ja, es kann geradezu ein Emblem der Göttin sein, so auch in Form des seit langem diskutierten Kreuzbandes auf der Brust der Göttin[209].

Vor diesem Hintergrund ist nun das X auf den Stirnplättchen der "Frau am Fenster" aus Arslan Tasch zu sehen. Der kanaanäisch-hebräische Ausdruck für diese Frauen ist קדש bzw. קדשה[210] (Gen 38,21f.; Dtn 23,18; 1 Kön 14,24; 15,12; 22,47; 2 Kön 23,7; Hos 4,14; Ijob 36,14), "Heilige", "Geweihte". Das X auf der Stirnplakette der "Frau am Fenster" bringt genau die in dieser Bezeichnung angedeutete Zugehörigkeit zur Gottheit zum Ausdruck. Das bestätigen zwei atl Stellen aufs deutlichste. Im Zusammenhang mit der Kleidung des Hohenpriesters wird gesagt : "Dann verfertige ein Stirnblatt[211] aus reinem Gold und graviere darauf in Siegelstecherarbeit ein : 'Heilig für JHWH'. Befestige es an einer Schnur aus violetter Purpurwolle, um es am Kopfbund anzu-

bringen; auf der Vorderseite des Kopfbunds soll es sich befinden. Es soll auf Aarons Stirn sein..." (Ex 28,36f.; vgl. Ex 39, 30; Lev 8,9;vgl.Abb.27)[212].

Anstelle des blossen Taw, das nach meiner Interpretation nichts anderes als "Heilig für die Göttin" bedeutet, haben wir ein explizites קודש ליהוה. Dass aber im Juda des 6. Jhs v.Chr. auch das blosse Taw tatsächlich das Gleiche ausdrücken kann, zeigt die Vision von Ez 9,4-6 : Um die JHWH zugehörigen Männer vor dem Gerichtstod zu verschonen, erhält ein göttlicher Schreiber die Aufgabe, mitten durch Jerusalem zu gehen und ein Taw auf die Stirnen jener Männer zu zeichnen, die angesichts der Greuel, die in Jerusalem geschehen, Schmerz und Trauer empfinden[213].

Nach dem Gesagten darf es meines Erachtens als erwiesen gelten, dass ein Plättchen auf der Stirn, das mit einem Taw oder mit der Inschrift קדש versehen war, Personen schmückte, die in einem ganz besonderen Verhältnis zur Gottheit standen, sei es als Hierodulen ("Frau am Fenster"), sei es als Hoherpriester Israels, sei es als solche, die von Gott im Gericht verschont werden[214]. Dass dieser Brauch bei den Hierodulen besonders ausgeprägt war, hängt wohl mit der Gefährlichkeit ihres Berufes und ihrer gesellschaftlich stark angefochtenen Stellung zusammen. Diese mussten das Bedürfnis nach einer engen und dokumentierten Bindung an die Göttin und die damit verbundene Geschütztheit und Legitimation wecken. Welche Kraft diese Legitimation, ja Identifikation den Gläubigen zu verleihen vermochte, zeigt der Tod der grossen Aschera-Missionarin Isebel (1 Kön 18,19). Statt vor dem Mörder ihres Mannes zu fliehen, legt sie auf ihre Augen Schminke, schmückt ihr Haupt und schaut durch das Fenster (2 Kön 9,30). Wie die "Frau am Fenster" identifiziert sie sich mit ihrer Göttin von der wohl ursprünglich Hld 6,10 sprach : "Wer ist sie, die hinunterblickt wie die Morgenröte, schön wie der Monde, strahlend wie die Sonne, furchterregend wie die Bannerscharen ?"[215]. In der Kraft dieser Identifizierung stellt sie den Mörder ihres Gatten zur Rede, so wie im ugaritischen Baal-Mythos Anat Mot den Mörder

ihres Gatten Baal zur Rede gestellt hat[216].

Die Stirnbinde bzw. das mit dem Taw bezeichnete daran hängende Stirnplättchen der Hierodulen bzw. der Anhängerinnen der Göttin in einem weiteren Sinne ist schon 1935 von R.D.BARNETT mit Dtn 6,8 und 11,18 in Beziehung gesetzt worden[217]. Wenn wir uns an die Beschreibung von טוטפת in bSchabbat 57b (vgl. Anm.17) erinnern, dann steht einer solchen Annäherung von der äusseren Form her nichts im Weg. Nun können wir uns zwar schwer vorstellen, das Deuteronomium urgiere, jeder Israelit sollte mit einer Stirnbinde oder etwas ähnlichem herumlaufen. Aber von der im 8./7. Jh.v.Chr. in Juda üblichen Männertracht her war da keine exotische Neuerung einzuführen. Aufgrund der Reliefs des Assyrer Königs Sanherib wissen wir, dass der Judäer normalerweise eine Art Turban trug (Abb.26). An diesem Turban war ohne Schwierigkeit, wie später an dem des Hohenpriesters (Ex 28,36f.), eine zusätzliche Schnur oder ein Plättchen oder beides anzubringen, oder es war auch ganz einfach, auf den Turban selber etwas zu sticken oder zu schreiben. Das Deuteronomium fordert nur ein Zeichen, ohne es kasuistisch zu präzisieren. Inwieweit es verwirklicht wurde, inwieweit es bei einer Aenderung der Kopftracht, etwa in persischer Zeit, hinfällig wurde, darüber wissen wir nichts.

Auch vom Gehalt dieser mit einem Taw oder "Heilig für..." beschrifteten Stirnbinde bzw. Plättchen her besteht eine enge Beziehung zu den Anliegen der deuteronomischen Bewegung[218]. Die Funktion dieser Accessoires war ja, bestimmte Personen - Hierodulen, den Hohenpriester (Ex 28,36f.), besonders bewährte Gerechte (Ez 9,3-6) - aus der Menge herauszuheben und als in besonderer Weise der Gottheit zugehörig zu kennzeichnen. Die deuteronomische Bewegung aber wollte das ganze Volk in besonderer Weise JHWH zugeeignet wissen, wie die stereotype Formel zeigt : "Ja, du bist ein für JHWH, deinen Gott, heiliges Volk. Dich hat JHWH, dein Gott erwählt, um ihm als Volk des Eigentums anzugehören unter allen Völkern, die auf dem Erdboden wohnen" (Dtn 7,6; vgl. 14,2.21; 26,19; 28,9).

Wir haben hier die gleiche Tendenz, die sich schon in der Ablösung der partiellen Heiligkeit der lokalen Heiligtümer durch Sakralisierung jedes Hauses und jeder Stadt gezeigt hat. An den Toren jeder Stadt und auf den Türpfosten jedes Hauses sollen die Forderungen JHWHs angebracht werden, die früher nur auf den Pfosten der Tempeltore standen. Allen diesen Forderungen (הדברים האלה) voran steht die exklusive Liebe zum einen JHWH, die auch alle anderen Forderungen zusammenfasst. Diese Forderung soll nun aber auch in Gestalt einer Binde oder eines Diadems auf der Stirn eines jeden Israeliten sichtbar werden.

Das innige Verhältnis, mit dem aus den vorhin genannten Gründen (Schutz, Legitimation) die Hierodule ihrer göttlichen Herrin verbunden war, sollte jeden Israeliten mit seinem Gott verbinden. Die Legitimationsfunktion kommt darin zum Ausdruck, dass bestimmte Verhaltensweisen Israels mit seiner "Heiligkeit" begründet werden (vgl. Dtn 7,5f.; 14,1f.; 14,21). Die Schutzfunktion der "Heiligkeit" spielt im Deuteronomium eine geringere Rolle (vgl. Dtn 26,19; 28,9), kommt dafür aber umso deutlicher in einem Jeremia-Text zum Ausdruck. In der Wüstenzeit war Israel קודש ליהוה (vgl. Ex 28,36f.). Damals musste jeder, der sich an ihm vergriff, das schwer büssen. "Unheil kam über ihn" (Jer 2,3).

Nebst der Signalisierung der Heiligkeit mit ihrer Legitimations- und Schutzfunktion gehört zum Gehalt der טוטפת, die von JHWH geforderte Liebe zum Ausdruck zu bringen. Ja, es ist wohl vor allem diese Liebe, die sich in den טוטפת gleichsam inkarnieren und dadurch zur Vollendung kommen soll[219]. Die Zeichen im Gesicht und zwischen den Brüsten, die die Liebe Israels zu den Baalen, ihren Liebhabern (Hos 2,12.14f.), zum Ausdruck brachten und deshalb vom Propheten als Unzuchts- und Ehebruchszeichen apostrophiert wurden (Hos 2,4), sollten zu Zeichen der Erwiderung der Liebe JHWHs (Hos 3,1) werden. W.L.MORAN hat überzeugend nachgewiesen, dass die vor allem als Loyalität und Gehorsam verstandene Liebe zu Gott im Deuteronomium sich hauptsächlich an der Sprache der Staats- und Vasallitätsverträge orientieren dürfte[220]. Aber bei

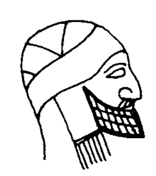
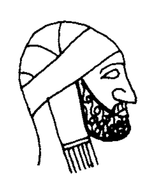




Abb.26 Darstellungen von Judäern auf assyrischen Reliefs aus der Zeit Sanheribs (ca. 704-681 v.Chr.); M. Wäfler, Nicht-Assyrer neuassyrischer Darstellungen (Alter Orient und Altes Testament 26) Kevelaer/Neukirchen 1975, 67 Nr.25-28.



Abb.27 Versuch einer Rekonstruktion der Amtstracht des Hohenpriesters nach Ex 28 und 39. Die Höhe des Kopfbunds, der wahrscheinlich auf die normale judäische Tracht des 8./7. Jahrh.s v.Chr. zurückgeht (vgl. Abb.26), ist willkürlich; P. Volz, Die biblischen Altertümer, Calw und Stuttgart 1914, 74, Abb.15.

den zahlreichen Beziehungen zwischen Hosea und Deuteronomium[221] wäre es doch erstaunlich, wenn von dem für Hosea so typischen Begriff der "Liebe" für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch und seinem spezifischen Verständnis dieses Begriffs nichts ins Deuteronomium eingegangen wäre. Mir scheint, dass gerade unsere Stelle einen solchen Einfluss (nicht eine simple Uebernahme) erkennen lässt.

6. Der Brauch, Worte an die Hand zu binden

Wir haben gesehen, dass man die Weisung, "diese Worte" auf die Türpfosten und Tore zu schreiben, mit guten Gründen wörtlich versteht. Die Aufforderung, "sie sollen zu טוטפת zwischen den Augen werden" ist ebenfalls wörtlich zu verstehen, wobei es allerdings wichtig ist, die Bedeutung von היה ל zu beachten. Man wird dann (im Gegensatz zu den Türpfosten und Toren) nicht die Niederschrift dieser Forderungen auf der Stirn erwarten, sondern ihre Konkretisierung in Form eines Zeichens, wie es die Stirnbinden, -diademe oder -plättchen darstellen, auf die wir in Abschnitt 5 gestossen sind. Nochmals anders lautet die Vorschrift Dtn 6,8a sg. = 11,18b pl. : "Und du sollst sie zum Zeichen (אות) an deine Hand binden (קשרתם). Die Vorschrift liegt zwischen den beiden andern. Es ist nicht schlicht an ein funktionales schriftliches Anbringen an einem Ort, den man regelmässig passieren muss und wo die Inschrift jeder lesen kann, gedacht. Der Verfasser scheint aber auch nicht, wie bei den טוטפת ein blosses Zeichen zu postulieren, das den Gehalt "dieser Worte" sichtbar zum Ausdruck bringt Vielmehr scheint die Vorstellung die zu sein, dass der Angesprochene sie an die Hand bzw. den Unterarm[222] binden soll, aber nicht so sehr zu Informationszwecken, sondern "als Zeichen". Wenn man sich die konkrete Ausführung vorstellt, wird man - von der späteren jüdischen Sitte beeinflusst - an beschriftete Zettelchen denken, die an den Arm gebunden werden. Aber wie unpraktisch sol-

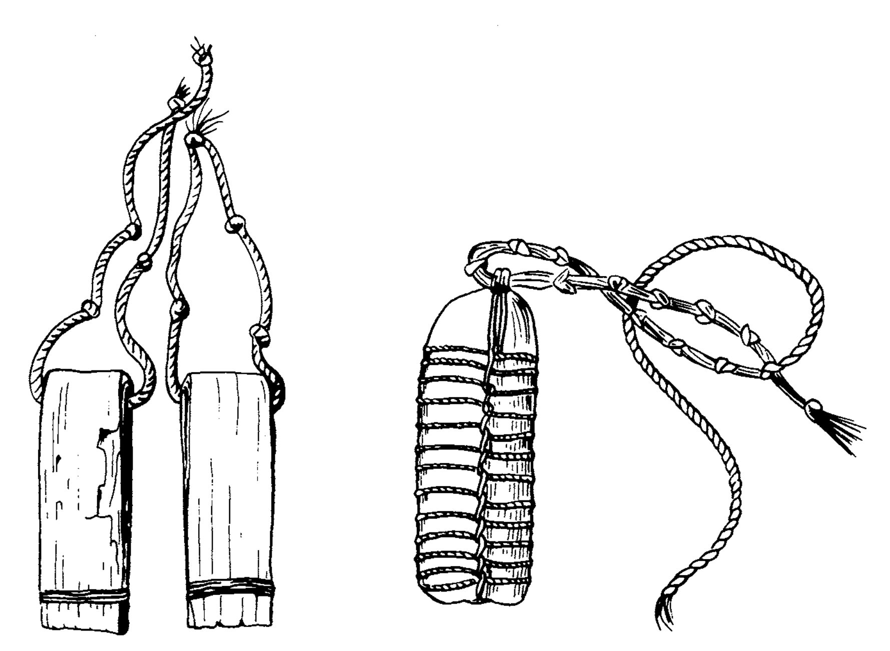
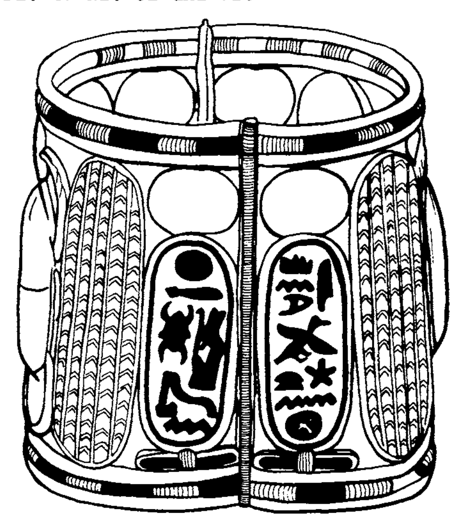


Abb.28 Aegyptische Amulette in Form beschrifteter und zusammengerollter Papyri, die an einer Schnur um den Hals getragen wurden; F. Lexa, La magie dans l'Egypte antique de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte I. Exposé, Paris 1925, 94 und Pl. 47 Nr. 81 und 82.



Al 29 Aegyptisches Bracelet aus Tanis aus dem Grab Psusennes I.; 1062-1C v.Chr.; C. Aldred, Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewellery of the Dy ;tic Period, London 1971. 237 und Abb. 135.

che sind, zeigt eben diese jüdische Sitte. Man hat zwar etwa in Aegypten schon früh (z.B. mit Zaubersprüchen) beschriftete Zettel mit sich herumgetragen, aber nicht an die Hand, sondern um den Hals gebunden (Abb.28)[223]. Da waren sie vom Kleid geschützt und behinderten den Träger nicht. Da das Zeichen am Arm getragen werden soll, wird ursprünglich eher an Armbänder gedacht gewesen sein. Solche waren - aus verschiedensten Materialien, u.a. aus Leder gefertigt - im ganzen Alten Orient praktisch zu allen Zeiten nicht nur bei Frauen, sondern auch bei Männern weit verbreitet[224]. Aus Aegypten sind zahlreiche Bracelets bekannt, die in verschiedensten Techniken ausgeführt vor allem Namen und Titel des Pharao trugen, dem sie gehörten oder der sie geschenkt hatte (Abb.29)[225]. Zum Schmuck, den der König verdienten Beamten als Ehrengabe verteilte, gehörten, wie wir aus Texten und Bildern wissen, verschiedene Arten von Armreifen : "ʿʿw oder ʿwʿw oder jwʿw = doppelte Oberarmreifen für beide Arme... msktw = Unterarmreife (gelegentlich tönnchenförmig), meist am rechten, ab und zu an beiden Handgelenken getragen... mḫtbt oder mnfrt = Unterarmreif mit Karoverzierung für das linke Hangelenk"[226]. Besonders in der Amarnazeit werden häufig solche Szenen dargestellt (Abb.30)[227], aber sie sind auch später noch zu treffen (Abb.31). Die Verleihung des Ehrengoldes war dem AT bekannt, wie die Josephsgeschichte zeigt (Gen 41,42)[228].

Vielleicht gab es im Jerusalem der Königszeit sogar einen ähnlichen Brauch. Ehrungen und Beförderungen liegen, wo es hierarchisch geordnetes Beamtentum gibt, auf der Hand. Das Armband mit den Titeln und dem Namen des Königs, der oft ein Programm enthielt, zeugte von der treuen Loyalität des Beamten. Vor diesem Hintergrund kann man sich unter der Forderung, "diese Worte" als Zeichen an den Arm zu binden, vorstellen, dass damit postuliert wird, den Namen und vielleicht das Bekenntnis zur Einzigkeit JHWHs auf einem Bracelet oder einem ledernen Armband als Zeichen der Zustimmung für die kaum von allen begrüsste Bewegung zu tragen.

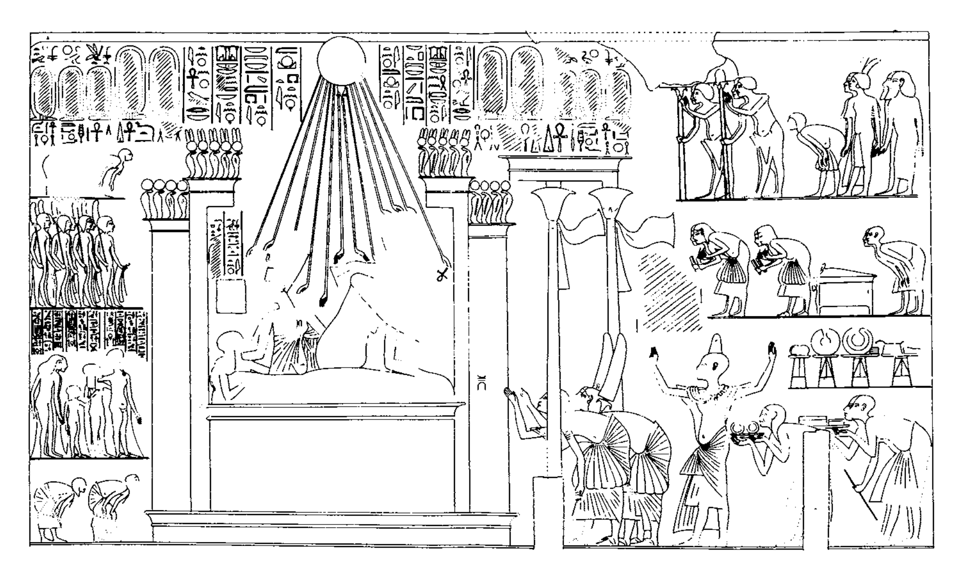
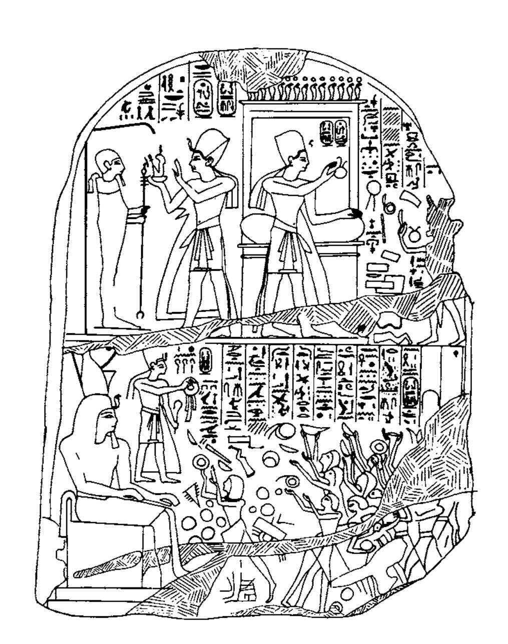


Abb.30 Relief aus dem Grab des Panehsi in Amarna; 1376-1359 v.Chr.; N. de G.Davies, The Rock Tombs of el-Amarna (Archaeological Survey of Egypt 14) London 1905, Pl.10.



Ab 1 Reliefierter Denkstein des Mose aus Tel Horbet, bzw. Kantir; Zeit Ran s II. (1304-1238 v.Chr.); L. Habachi, Features of the Deification of Ram ses II (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Aeg ologische Reihe 5), Glückstadt 1969, 30, Fig. 17.

7. Abschliessende Bemerkung

Mit "diesen Worten" meint Dtn 6 wohl das Bekenntnis zum einen JHWH und die Forderung, ihn exklusiv zu lieben. Ein Vergleich mit der Parallelstelle in Kap.11 lässt dabei nicht an eine feste, geprägte Formel denken, eher an ein Anliegen, eine Sache. Dieses Anliegen, diese Sache ist, jedes einzelne Mitglied des Volkes intensiv an JHWH zu binden und das Volk so zu einem Volk werden zu lassen, das dem einen Gott exklusiv angehört, mit anderen Worten zu einem heiligen Volk.

An den Türpfosten jedes Hauses und an jedem Stadttor sollten deshalb, wie das früher nur bei Tempeln üblich war, die entsprechenden Weisungen JHWHs zu lesen sein.

Auf der Stirne jedes einzelnen Israeliten sollte deshalb, wie das sonst nur bei besonderen Kultpersonen (Hierodulen, Hohepriester) der Fall war, ein Zeichen der exklusiven Zugehörigkeit zu JHWH zu sehen sein.

Und endlich sollte am Arm jedes Israeliten, was früher nur von verdienten Beamten und vielleicht vom König als Vasall JHWHs galt[229], das Zeichen loyaler Verbundenheit mit JHWH zu sehen sein.

Es wäre m.E. verfehlt, die Sätze in Dtn 6,8f. und 11,18b.20 als gesetzliche Vorschriften zu verstehen. Sie urgieren zwar die Inkarnation einer Grundhaltung in festen äusseren Gepflogenheiten und Sitten, aber kaum mit der festen Erwartung, dass jeder einzelne dieser Vorschläge strikte durchgeführt würde. Das scheinen mir noch die ältesten Spuren ihrer wörtlichen Erfüllung zu zeigen. So haben die Samaritaner nur die Inschriften auf den Türpfosten bewahrt und auch Philo scheint nur diese zu kennen. Der Aristeasbrief redet von diesen und dem Zeichen an den Händen. HIERONYMUS redet, wobei er offensichtliche die Gepflogenheiten

der Diaspora im Osten vor Augen hat (Dekalog!) nur von den Kopftefillin.

Wenn ich ein wörtliches Verständnis von Dtn 6,8f. Parr. vertrete, dann mit dieser Einschränkung, dass das kasuistisch-rituelle Verständnis der führenden Kreise des Judentums im 1.Jh.v. und n. Chr. Dtn 6,8f. ebenso wenig gerecht wurde wie die spiritualisierende neuere Exegese, worauf schon in Abschnitt 2 hingewiesen wurde.

ANMERKUNGEN

1 L.I.RABINOWITZ, Mezuzah, in : Encyclopaedia Judaica 11, Jerusalem 1972, Sp.1474-1477 (Lit.!); F.THIEBERGER, Jüdisches Fest, jüdischer Brauch. Ein Sammelwerk, Berlin [2]1967, 13.

2 In Ex 12,7 P und 12,22f. J werden nebst der Oberschwelle (משקוף) die beiden Türpfosten mit dem Blut des Passalammes bestrichen. In Ex 21,6 (Bundesbuch) soll der Sklave, der seinen Herrn nicht verlassen will, zur Gottheit bzw. zur Tür oder zum Türpfosten gebracht werden, und dort soll man sein Ohr durchbohren. Ri 16,3 erzählt von Simson, der die Flügel des Stadttores von Gaza samt den beiden Pfosten wegträgt. In 1 Sam 1,9 sitzt der Priester Eli am Türpfosten des Tempels von Schilo 1 Kön 6,31.33 und Ez 41,21; 43,8; 45,19 und 46,2 ist von Pfosten an Tempeltüren die Rede und in 1 Kön 7,5 und Ez 43,8 von solchen am Königspalast. Nach Ez 45,19 soll an die Pfosten des Tempels Blut vom Sündopfer gestrichen werden. Jes 57,8 klagt über Zeichen hinter Tür und Pfosten, die Abfall von Jahwe bedeuten. Spr 8,34 preist den Menschen glücklich, der an Tür und Pfosten des Hauses der Weisheit wacht. Endlich gebieten Dtn 6,9 und 11,20 jedem Israeliten, Worte Jahwes auf die Türpfosten des Hauses zu schreiben.

3 J.LEVY, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim IV, Berlin/Wien [2]1924, 63.

4 Das erste יהוה אלהינו ist ein Zusatz, wie formale (einziges Plural-Suffix in 6,4-9) und inhaltliche Argumente (Schwierigkeiten der Uebersetzung) nahelegen (vgl. F.GARCIA LOPEZ, Deut. VI et la tradition-rédaction du Deutéronome : RB 85 (1978) 163f.); zum Wechsel zwischen 2. Person Singular und 1. Plural vgl. allerdings Ex 13,14-16. Der zweite Zusatz ist אשר אנכי מצוך היום in Vs.6, der "und es seien diese Worte" allzu sehr von "auf deinem Herzen" trennt und sonst auch nie bei הדברים steht (vgl. F.GARCIA LOPEZ, a.a.O. 166f.).

5 Das hebräische ו enthält oft mehr als das deutsche "und" (vgl. L.KOEHLER/W.BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT, Leiden [3]1967, bes. 248). Die Wiedergabe durch "und so" soll den Zusammenhang zwischen dem einen Gott und der darin begründeten und in der Folge geforderten umfassenden (כל) Liebe zu diesem ausdrücken. So hat schon C.STEUERNAGEL übersetzt: "Und so sollst du..." (Das Deuteronomium, Göttingen 1923, 75). E.NIELSEN sieht in Anlehnung an ältere Autoren im אחד in Vs.4 den Grund für die drei כל von Vs.5. Die Forderung der Liebe zu Gott sei an den Modellen Vater (JHWH) - Sohn (Israel), Ehemann (JHWH) - Ehefrau (Israel) und Herr (JHWH) - Knecht (Israel) entwickelt worden, und das alles seien Modelle, die vom

zweiten Teil (Israel) her gesehen die exklusive Ausrichtung auf den einen und die ungeteilte Liebe zum einen verlangen würden ("Weil Jahwe unser Gott ein Jahwe ist" (Dtn 6,4f.), in : H.DONNER/R.HANHART/R.SMEND (Hg.), Beiträge zur atl Theologie. Festschrift für Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag, Göttingen 1977, 288-301, bes. 292).

6 "Sinnen" soll das von Einfühlung bestimmte Denken, das dem hebräischen לבב zugeordnet ist, zum Ausdruck bringen (vgl. dazu H.W.WOLFF, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973, 68-95).

7 Die נפש bezeichnet den Menschen, insofern er auf etwas aus ist. Von Sehnsucht bis leidenschaftlicher Gier vereinigt die Vokabel alle Schattierungen dieser Bewegung (vgl. H.W. WOLFF, a.a.O, Anm.6, 25-48).

8 Wörtl. לבב; vgl. Anm.6.

9 היה על bedeutet hier wohl soviel wie "beherrschen" (vgl. C. BROCKELMANN, Hebräische Syntax, Neukirchen 1956, § 110c und Beamtenbezeichnungen wie אשר-על-הבית).

10 Zum Numeruswechsel im Dtn vgl. jetzt die monumentale Arbeit von Ch.T.BEGG, Contributions to the Elucidation of the Composition of Deuteronomy with Special Attention to the Significance of the Numeruswechsel, Diss. Leuven 1978, bes 1179-1219. Die Singular-Passagen in unserem Abschnitt sind wohl als aus der älteren Singular-Schicht übernommene festgeprägte Wendungen oder Zitate zu verstehen.

11 Zu מזוזה vgl. Anm.2. Bei שער ist zu beachten, dass es sich nie um Türen oder Eingänge von Privatwohnungen handelt, sondern stets um Stadt-, Palast- oder Tempeltore, d.h. um Zugänge zu öffentlichen Gebäuden, im übertragenen Sinne oft zu kosmischen Bereichen ("Tor des Himmels" Gen 28,17; "Tore der Scheol" Jes 38,10; "Tore des Todes" Ps 9,14; 107,18).

12 Vgl. die sorgfältige Studie von M.CALOZ, Exode XIII,3-16 et son rapport au Deutéronome : RB 75 (1968) 57f. und J.GAMBERONI, Art. טוטפת, in : G.J.BOTTERWECK/H.RINGGREN, ThWAT III, Stuttgart 1978, Sp.341-343 (Lit.!).

13 Daneben kann זכרון auch das "Erinnern" als solches bezeichnen (z.B. Koh 1,11; 2,16). Zum Ganzen vgl. W.SCHOTTROFF, "Gedenken" im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT 15), Neukirchen (1964) [2]1967, 299-328; H.EISING, Art. זכרון, in : G.H.BOTTERWECK/H.RINGGREN, II, Stuttgart 1977, Sp.586-589.

14 G. hat an allen drei Stellen ἀσάλευτον "Unbewegtes, nicht Geschütteltes". Mit "vor deinen (euren) Augen" verbunden, bezieht sich ἀσάλευτον wohl direkt auf das Gebot. S übersetzt in Ex 13,16 in Analogie zu Ex 13,19 dukrono "Erinnerungszeichen" und in Dtn 6,8 und 11,18 rušmo "Zeichen".

Vulg. hat in Ex 13,16 appensum "Angehängtes". Der Vokalisierung als Plural dürfte die Deutung der טוטפת von den Tefillin her zugrundeliegen.

15 Ich verstehe nicht, wie J.GAMBERONI, a.a.O. (Anm.12) Sp.341, dem das doch bekannt sein musste, sagen kann : "טוטפת selbst ist ausserbiblisch nicht bezeugt". Wenn er den nachbiblischen Gebrauch einfach unter den biblischen subsummiert, wie das folgende zeigt, so scheint mir das nicht gerechtfertigt.

16 W.NOWACK (Die Mischna. Schabbat, Giessen 1924, 59) übersetzt mit "Stirnband". Der Ausdruck steht parallel zu סנבוטיר, was NOWACK mit "Kopfschmuck" (J.LEVY, a.a.O. (Anm. 3) Berlin-Wien [2]1924,550,mit"Kopfputz des Weibes") wiedergibt.

17 Babylonischer Talmud, Traktat Schabbat fol.57b; L.GOLDSCHMIDT Der babylonische Talmud I, Haag 1933, 452.

18 Die Vermutung Th.NOELDEKES, das Targum lasse hier Saul vorschriftsmässig Phylakterien tragen (ZDMG 40 (1886) 723), ist aus formalen und inhaltlichen Gründen ganz unwahrscheinlich. טוטפת im Sinne von Phylakterien steht in der rabbinischen Literatur stets im Plural (J.LEVY, a.a.O. (Anm.3) II,151) und es ist auch nicht einzusehen, warum Saul als verworfener König טוטפת tragen soll.

19 Vgl. L.GOLDSCHMIDT, a.a.O. (Anm.17) III, 765. Es dürfte sich dabei um die Gebetsriemen am Kopf handeln (vgl. J.LEVY, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim I, Berlin/Wien [2]192 299.

20 R.D.BARNETT (A Catalogue of the Nimrud Ivories, London (1957) [2]1975, 148 Anm.1) will טוטפת von akk. ṭaṭapu "rundum binden" herleiten. Prof. W. von SODEN hat mir dazu am 15.12.1979 freundlicherweise geschrieben : "Von einem angeblichen Verbum ṭaṭapu im Akkadischen habe ich noch nie etwas gehört oder gelesen... ṭṭp wäre akkadisch auch ein unmöglicher Wurzeltyp. E.A. SPEISER wollte in einem hypothesenreichen Versuch טוטפת von einer Verdoppelung von akkadisch tappû(m) "Gefährte" verstehen, den er sich als Amulett in Gestalt eines zweiköpfigen Schutzdämons vorstellte, oder als X-förmig übereinandergelegt Verdoppelung des Doppelstrichs tab, aus dem dann analog zu kabkab - kokab totab/p geworden wäre. Bei beiden Ableitungen würde es sich um ein Amulett handeln (טוטפת : JQR 48 (1957) 208-217). Die Ableitung ist mit einer zu grossen Reihe von Hypothesen beladen, um überzeugen zu können. Das Gleiche gilt wohl für den Versuch von M.GOERG. Er möchte, eine Anregung von H.GRIMME (OLZ 41 (1938) Sp.148) aufgreifend, das Wort vom ägyptischen ḏdf.t her verstehen, das u.a. das Emblem der Uräusschlange bezeichnet (Ṯ (w) ṭpt - eine fast vergessene Deutung : Biblische Notizen 8 (1979) 11-13). Zur Kritik an dieser Position siehe etwa : C.A.KELLER, Das Wort Oth als Offenbarungszeichen, Basel 1946, 65f.). Vgl. weiter Anm.21.

21 Vgl. מזוזה als Bezeichnung für den Türpfosten und, mittels einer Metonymie, des daran befestigten Kästchens. Von der Vermutung, טוטפת heisse primär "Anhänger", hat man auf eine Ableitung von נטף "tropfen" (vgl. נְטִפָה "Ohrgehänge" : Ri 8,26; Jes 3,19) bzw. samaritanische טטף "tröpfeln" (vgl. OLZ 15 (1912) 219) schliessen wollen (L.KOEHLER/W.BAUMGARTNER, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT II, Leiden 1974, 357). Ich bin geneigt anzunehmen, dass die dreiradikaligen Wurzeln נטף und טטף auf ein zweiradikaliges טף zurückgehen, das ursprünglich "Tropfen" (vgl. althebräisch טף in Gen 47,12 und mittelhebräisch טִפָּה "Tropfen" bzw. jüdisch-aramäisch טפע "Tropfen" und arabisch ṭafa "rund sein") bedeutet (L.KOEHLER/W.BAUMGARTNER, a.a.O. 357 und 362). Ueber den Weg von טף "Tropfen", "rund sein" zu טוטפת "Stirnband" kann man nur spekulieren.

22 "Grundbedeutung (von אות) ist 'Zeichen' im Sinne von 'Ausweis' und 'Hinweis'" (F.STOLZ, in : E.JENNI/C.WESTERMANN THAT I, München/Zürich 1971, Sp.91; vgl. F.J.HELFMEYER, Art אות, in : G.J.BOTTERWECK/H.RINGGREN, a.a.O. (Anm.12) I, Stuttgart 1973, Sp.182-205 (Lit.); M.FISHBANE, The Biblical אות : Shnaton 1 (1975) 201-206.

23 Vgl. Dtn 4,30; 5,22; 29,18; 30,1; 31,1.28; 32,45.

24 F.GARCIA LOPEZ, a.a.O. (Anm.4) 165. Ebd. 164f. Anm.17 nennt der Autor nebst denen, die seine eigene Meinung vertreten, zahlreiche Autoren, die הדברים האלה auf das ganze Gesetz, bzw. auf den Dekalog in Dtn 5 beziehen.

25 Vgl. A.PELLETIER, Lettre d'Aristée à Philocrate (Sources chrétiennes 89), Paris 1962) 57f.

26 "C'est le plus ancien exemple de τὰ λόγια pour désigner l'ensemble de la Loi. L'article confère à l'expression une note d'excellence et une certaine solennité. Dans le N.T. (Rom.3,2; Héb.5,12), la même expression, accompagnée du déterminant τοῦ θεοῦ, retrouve le ton neutre de l'exposé didactique" (A.PELLETIER, a.a.O. (Anm.25) 177 Anm.5). Es scheint mir fraglich, ob mit τὰ λόγια hier das "ganze Gesetz" gemeint ist. Wird damit nicht eher auf "diese Worte" (הדברים האלה; G : τὰ ῥήματα ταῦτα) von Dtn 6,6 und 11,18 oder auf den Dekalog angespielt ?

27 Die blosse Erwähnung der Gebetsriemen an den Armen braucht diejenigen am Kopf so wenig auszuschliessen, wie die blosse Erwähnung derjenigen am Kopf bei Hieronymus (vgl. unten S.173f) die an den Armen ausschliesst. Der Aristeasbrief will ja nicht vollständig sein.

28 Zum Papyrus Nash vgl. E.WUERTHWEIN, Der Text des ATs, Stuttgart [2]1963, 37f. und Taf.6; Erstveröffentlichung : St. A. COOK, A Pre-massoretic Biblical Papyrus : PSBA 25 (1903) 34-56 und Taf. I-III; vgl. weiter H.SCHNEIDER, Der Dekalog in den Phylakterien von Qumrân : BZ 1 (1959) 18-31, bes. 18f.

29 N.AVIGAD, Scripta Hierosolymitana 4 (1958) 65. Vgl. aber J.T.MILIK, in : ders./R. de VAUX, Qumrân Grotte 4 II (Discoveries in the Judaean Desert VI), Oxford 1977, 47, der den Papyrus Nash als "mezuza datant du tournant de notre ère" qualifiziert. Die Argumente sind allerdings eher vage. Man beachte das wortmagische "sans doute" : "L'usage des tefillin et des mezuzot se répand aussi dans les juiveries de la diaspora, mais en Egypte, sans doute pas avant la fin du ler siècle av. J.-C. Il (le Papyrus Nash) y suppose l'abandon du grec dans la vie religieuse et la renaissance des sentiments nationaux, sous la direction spirituelle des Juifs palestiniens."

30 Vor Dtn 6,4 steht ein Einleitungssatz, der im MT fehlt, aber in G belegt ist.

31 J.T.MILIK, a.a.O. (Anm.29) 39.

32 R. de VAUX/J.T.MILIK, a.a.O. (Anm.29), 30f. und Taf. XXVI.

33 Ebd. 81 und Taf. XXVI.

34 Ebd. 82f. und Taf. XXVII.

35 Ebd. 83 und Taf. XXVI.

36 Ebd. 83 und Taf. XXVI.

37 Ebd. 83f. und Taf. XXVI.

38 Ebd. 84f. und Taf. XXV. Die Zuweisung zu den Mesusot geschieht praktisch nur aufgrund des Leders, das viel dicker ist als das bei den Tefillin übliche.

39 M.BAILLET, Mezouza, in : ders./J.T.MILIK/R.de VAUX, les "Petites Grottes" de Qumrân (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan III), Oxford 1962, 158. 161. Taf.34.

40 Berachot III,3 hält fest, dass Frauen, Sklaven und Kinder nicht zu den Tefillin, aber zur Mesusa verpflichtet sind. Schabbat VIII,3 verbietet, am Sabbat soviel Haut zu tragen als es braucht, eine Mesusa darauf zu schreiben. Megilla I,8 schreibt vor, Mesusot und Tefillin nur in Quadratschrift (assyrischer Schrift) zu schreiben. Moᶜed qatan III,4 verbietet, an einem Fest Tefillin oder Mesusot zu schreiben. Rabbi Juda sagt : "Man darf Tefillin und Mesusot für den eigenen

Bedarf schreiben." Gittin IV,6 verbietet, Tefillin und Mesusot von Nichtjuden über ihren Wert zu kaufen. Menachot III,7 statuiert, dass, wenn einer der beiden Abschnitte auf der Mesusa (Dtn 6,4-9 und 11,13-21) Fehler aufweist, dies die ganze Mesusa untauglich macht und ebenso die Tefillin untauglich werden, wenn einer der vier Abschnitte (Ex 13,1-10 und 11-16; Dtn 6,4-9 und 11,13-21) fehlt. Kelim XVI,7 erklärt die Kapsel der Mesusa für verunreinigungsfähig. Zur Mesusa bei den Rabbinen vgl. im übrigen L.I. RABINOWITZ, a.a.O. (Anm.1) (Lit.); E.SCHUERER, The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135) II, Edinburgh 1979, 479f.

41 De specialibus legibus IV, 142; ed. L.COHN, Philonis Alexandrini Opera quae supersunt V, Berlin 1906, 241, Z.3ff.

42 D.BARTHÉLEMY/J.T.MILIK, Qumran Cave I (Discoveries in the Judaean Desert I), Oxford 1955, 72-76, Taf. XIV.

43 J.T.MILIK, a.a.O. (Anm.29) 48-51 und Taf. VII-VIII; K.G. KUHN, Phylakterien aus Höhle 4 von Qumran (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 1957, 1. Abhandlung), Heidelberg 1957, 15f., Abb.9-10 und 20 (= 4 Q phyl c.).

44 J.T.MILIK, a.a.O. (Anm.29) 51-53 und Taf.IX; K.G.KUHN, a.a. O. (Anm.43) 11-15, Abb.1-4 und 17-19 (= 4 Q phyl b).

45 J.T.MILIK, a.a.O. (Anm.29) 53-55 und Taf.X-XI.

46 J.T.MILIK, a.a.O. (Anm.29) 55-57 und Taf.XII-XIV.

47 J.T.MILIK, a.a.O. (Anm.29) 58-63 und Taf.XV-XVII; H war schon von K.G.KUHN, a.a.O. (Anm.43) 16-20, Abb.11-14 und 21-22, I recto von J.T.MILIK selber publiziert worden : Fragment d'une source du Psautier (4 Q Ps 89) et fragments des jubilés, du document de Damas, d'un phylactère dans la grotte 4 de Qumran : RB 73 (1966) 105f. und Pl.IIb.

J.T.MILIK, a.a.O. (Anm.29) 64-67 und Taf. XVIVI-XIX; K.G. KUHN, a.a.O. (Anm.43) 5-11, Abb.5-8 und 15-16.

4 J.T.MILIK, a.a.O. (Anm.29) 67-69 und Taf.XX.

5 Ebd. 70-74 und Taf.XXI-XXII.

51 Ebd. 74f. und Taf. XXII.

52 Ebd. 75f. und Taf. XXII.

53 Ebd. 76 und Taf. XXIII.

54 Ebd. 77f. und Taf. XXIII.

55 Ebd. 78 und Taf. XXIII.

56 Ebd. 79 und Taf. XXIV-XXV.

57 Ebd. 34f. und Taf. VI.

58 M.BAILLET, a.a.O. (Anm.39) 149-161 und Taf. 32-33.

59 Y.YADIN, Tefillin from Qumran, Jerusalem 1969, 23f. und Taf. 14.

60 Ebd. 25f. und Taf. 15.

61 Ebd. 27-29 und Taf. 16.

62 Ebd. 30-31 und Taf. 17. Zur Publikation von YADIN vgl. M. BAILLET, Nouveaux phylactères de Qumran (X Q phyl 1-4). A propos d'une édition récente : RdQ 7 (1970) 403-415.

63 Vgl. die in Anm.40 genannten Stellen, die von Mesusa und Tefillin reden, und dazu : Berachot III,1 : "Wer seinen Toten noch vor sich liegen hat, ist frei vom Rezitieren des Schema[c], vom Gebet und von den Tefillin." Schabbat VI, 2 verbietet dem Mann, am Schabbat mit Tefillin auszugehen. Schabbat XVI,1 gestattet, die Kapsel der Tefillin mit den Tefillin am Sabbat aus einer Feuersbrunst zu retten. Erubin X,1-2 handelt davon, wie man sich zu verhalten hat, wenn man am Sabbat auf offenem Feld oder auf der Strasse Tefillin findet. Scheqalim III,2 statuiert, man dürfe bei der Kammerhebe keine Tefillin tragen. Nedarin II,2 nennt die Tefillin in Zusammenhang mit einem Gelübde. Sanhedrin XI,3 lautet : "Die Auflehnung gegen die Worte der Schriftgelehrten ist eine schwerere Sünde als die gegen die Worte der Tora. Wer sagt : "Es gibt keine Tefillinpflicht", um die Vorschriften der Tora zu übertreten, ist nicht strafbar (denn die Pflicht ist aufgrund von Dtn 6,8 und 11,18 evident). Wer aber sagt : "Es sind 5 Gehäuse (statt 4) nötig, um so zu den Worten der Schriftgelehrten etwas hinzuzufügen, ist schuldig." Schebuot III,8 und 11 erklärt, man könne nicht gültig schwören, keine Tefillin zu tragen, weil dies ein religiöses Gebot sei. Menachot IV,1 : Die fehlerhafte, ungültige Tefilla am Arm macht die am Kopf nicht ungültig und umgekehrt. Arachin VI,3-4 statuiert, dass Tefillin nicht gepfändet werden dürfen, ausser jemand weiht alle seine Habe dem Heiligtum, dann versteigert man sogar seine Tefillin. Kelim XVIII,8 stellt die Regeln auf, die puncto rein und unrein bei den vier Fächern der Kopftefilla gelten. Kelim XXIII,1 : Die Berührung zerrissener Tefillin macht unrein. Miqwaot X,2-4 : Eine Tefillinkapsel muss bei der rituellen Reinigung innen nicht nass gemacht werden, hingegen gilt das, von Ausnahmen abgesehen, für

die Knoten, mit denen sie befestigt wird. Jadajim III,3 : Nicht nur die Tefillin, sondern auch die Riemen, die mit den Tefillin verbunden sind, sind heilig. Zu den Tefillin bei den Rabbinen vgl. im übrigen H.L.STRACK/P.BILLERBECK, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV/1, München [3]1961, 250-276; L.I.RABINOWITZ, Art. "Tefillin"; in : Encyclopaedia Judaica 15, Jerusalem 1972, Sp. 898-904 (Lit.!); E.SCHUERER, a.a.O. (Anm.40) 480f.

64 Vgl. H.L.STRACK/P.BILLERBECK, a.a.O. (Anm.63) 250; L.I. RABINOWITZ, a.a.O. (Anm.63) Sp. 902f. Wahrscheinlich ist die Bezeichnung Tefillin von תפל "anheften" oder פלה "unterscheiden" her zu verstehen und nicht von תפלה-פלל "Gebet"; denn die Sitte, Tefillin nur während dem Gebet zu tragen, scheint viel jünger als die Bezeichnung zu sein. Im 1./2.Jh.n.Chr. scheinen sie besonders Eifrige immer, andere nie getragen zu haben. Von Jochanan ben Sakkai und seinem Schüler Elieser ben Hyrkanus, wie auch von Ada ben Ahavah in Babylon wird erzählt, "sie seien nie vier Ellen weit gegangen, ohne Tefillin zu tragen" pBerachot II, 3,4c; bSukka fol.28a; bTaʿanijot 20b; vgl. dazu L.I.RABINOWITZ, a.a.O. (Anm.63) Sp.899).

65 Ebd. 252; Mechilta zu Exodus 13,10.

66 Vgl. ebd. 253-255 und besonders den Mischnatraktat Menahot III,7 und die dazu gehörige Gemara im babylonischen Talmud fol.34b-35a (.Goldschmidt, a.a.O. (Anm.17) VIII, 530ff.). Zum Zusammenfalten vgl. auch Y.YADIN, a.a.O. (Anm.59) 15-20.

67 H.L.STRACK/P.BILLERBECK, a.a.O. (Anm.63) 254.

68 Ebd. 255.

69 P.BENOIT/J.T.MILIK/R.de VAUX, Les grottes de Murabbaʿāt Discoveries in the Judaean Desert II), Oxford 1961, 80-85 und Taf. 22-24. Zum Fragment, das ev. zu einer Mesusa gehörte, vgl. ebd. 85f. und Taf.24.

Y.AHARONI, The Expedition to the Judaean Desert 1960. Expedition B : IEJ 11 (1961) 22f. und Taf. 11 B und C.

71 A.PELLETIER, a.a.O. (Anm.25) 178f. Anm.2.

72 H.L.STRACK/P.BILLERBECK, a.a.O. (Anm.63) 273 und 275.

73 Iustini philosphi et martyris opera I/2, ed. C.Th.de OTTO, Jena 1877, 154-157.

74 Patrologiae (graeca) cursus completus 13. Origenes Tomus 3, Paris 1862, col. 1616.

Es scheint mir nicht richtig, wenn A.PELLETIER (a.a.O. (Anm. 25) 178 Anm.2) sagt, dass schon Philo von Alexandrien in seiner Paraphrase von Dtn 6,8 und 11,18 nur das Symbol festhalte. Der Satz bei Philo lautet : "Das Gesetz sagt, die Vorschriften müssten ins Herz gelegt, zum Zeichen an den Arm gebunden und vor den Augen bewegt werden." Zum Zeichen am Arm führt er dann aus : "Das zweite zeigt, dass wir vom Guten nicht nur Vorstellungen haben, sondern unsere Zustimmung dazu auch in mutiger Tat zum Ausdruck bringen müssen, denn die Hand ist das Symbol der Tat, und insofern schreibt es (das Gesetz) vor, die Weisungen der Gerechtigkeit zum Zeichen daran zu befestigen und aufzuhängen" (De specialibus legibus IV, 137f.; ed. L.COHN, a.a.O. (Anm. 41) 239 Z. 24-240 Z.5). Philo konstruiert keinerlei Gegensatz zwischen Innen und Aussen. Bei der Mesusa vertritt er gar ein rein wörtliches Verständnis, ohne nach einem spirituellen Sinn zu suchen (vgl. Anm.41).

75 Patrologiae (latinae) cursus completus 26. Hieronymi Tomus 5/6, Paris 1845, col. 168.

76 Patrologiae (latinae) cursus completus 25. Hieronymi Tomus 5/6, Paris 1845, col. 230.

77 Ebd.

78 Die einschlägigen Stellen in pBerachot I,3c, 29 und bBerachot 12a sind bei H.L.STRACK/P.BILLERBECK, a.a.O. (Anm.63) 191 zusammengestellt. Auf diese Entwicklung hat schon J. MANN aufmerksam gemacht : Changes in the Divine Service of the Synagogue due to religious Persecutions : HUCA 4 (1927) 241-310, besonders 288-299; weiter A.M.HABERMANN, על התפלין בימי קדם : ErIs 3 (1954) 174-177; H.SCHNEIDER, a.a.O. (Anm.29); G.VERMES, Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea : VT 9 (1959) 65-72.

79 G.VERMES, The Decalogue and the Minim, in : M.BLACK/G.FOHRER (Hg.), In Memoriam Paul Kahle (BZAW 103), Berlin 1968, 232-240, bes. 237-240.

80 bMenachot 42 b (L.GOLDSCHMIDT, a.a.O. (Anm.17) VIII, 554-556), das L.I.RABINOWITZ als Beweis dafür anführt (a.a.O. (Anm.63) Sp.898), enthält, soweit ich sehe, allerdings nichts, was diese Behauptung stützen könnte.

81 Die Ansicht, dass die samaritanischen Dekaloginschriften Mesusa-Funktion hatten, wird z.B. vertreten von J.BEN-ZVI, אבן מזוזה שומרונית מכפר ביל"ו : Jedioth 18 (1953/1954) 223-229; und in ders., ספר השומרונים, Jerusalem 1970, 148, oder von F.DEXINGER, Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner, in : Studien zum Pentateuch, Walter Kornfeld zum 60. Geburtstag, Wien 1977, 122f. Sie wird von STRUGNELL in einem neueren Aufsatz (J.STRUGNELL/J.D.PURVIS, An Early Samaritan De-

calogue Inscription in the Israel Museum : The Israel Museum News 11 (1976) 87-91) mit Argumenten zu widerlegen versucht, die ein legalistisches Verständnis der Vorschriften von Dt 6,9 bereits voraussetzen.

82 Die Aufzählung folgt der Reihenfolge, wie wir sie bei F.DEXINGER, a.a.O. und bei J.STRUGNELL, Quelques inscriptions samaritaines : RB 74 (1967) 558f. finden.

83 Die Inschrift wurde zum ersten Mal publiziert in W.WRIGHT, Note on a Samaritan Tablet in the Leeds Philosophical and Literary Society Library : PSBA 6 (1883) 25. Vgl. auch J.BOWMAN/S.TALMON, Samaritan Decalogue Inscriptions : BJRL 33 (1950/1951) 211-217 (mit Abb.).

84 Vgl. F.DEXINGER, a.a.O. (Anm.81) 114.

85 Vgl. a.a.O. 115.

86 Die Inschrift wurde das erste Mal veröffentlich in : A.ALT, Zwei samaritanische Inschriften : ZDPV 48 (1925) 398-400.

87 A.a.O. 398.

88 Vgl. F.HUETTENMEISTER/G.REEG, Die antiken Synagogen in Israel. Teil 2 : Die samaritanischen Synagogen, Wiesbaden 1977, 641 und A.ALT, Zu den samaritanischen Dekaloginschriften : VT 2 (1952) 276.

89 Vgl. P.FIGUERAS, Dos inscriptiones samaritanas inéditas : Bolletin de la Asociacion Espanol de Orientalistas 6 (1970) 109-115. Diese Zusammenstellung wird auch von F. DEXINGER (a.a.O.(Anm.81) 115f.) und Anm.10, vgl. auch S.112) übernommen.

90 Zuerst wurde die Inschrift publiziert in : O.BLAU, Der Dekalog in einer samaritanischen Inschrift aus dem Tempel des Garizim : ZDMG 13 (1859) 275-281. Eine genauere Zeichnung der Inschrift lieferte dann : G.ROSEN, Ueber samaritanische Inschriften : ZDMG 14 (1860) 622-631.

91 Vgl. F.DEXINGER, a.a.O. (Anm.81) 116.

92 Die Inschrift wurde zuerst von J.BEN-ZVI veröffentlich, vgl. J.BEN-ZVI, The Beit El-Ma Samaritan Inscription : BASOR 84 (1941) 2-4. Dann auch in : W.R.TAYLOR, A New Samaritan Inscription : BASOR 81 (1941) 1-6.

93 Vgl. F.DEXINGER, a.a.O. (Anm.81) 117.

94 Die Inschrift wurde zum ersten Mal publiziert in : H.H. SPOER, Notes on Some New Samaritan Inscriptions : PSBA 30

(1908) 284f., Inschrift A, und "wiederentdeckt" von S.TALMON, vgl. J.DOWMAN/S.TALMON, a.a.O. (Anm.83) 218f.

95 Vgl. F.DEXINGER, a.a.O. (Anm.81) 118f.

96 Zum ersten Mal publiziert in : H.H.SPOER, a.a.O. (Anm.94) 287, Nr.3.

97 A.a.O. 284 : "The following twelve inscriptions which I have lately had the good fortune to copy at Nablus were found, those with sunk letters for the most part on Mount Ebal...".

98 Zum ersten Mal publiziert a.a.O. 287f., Nr.4.

99 Zum ersten Mal publiziert a.a.O. 288f., Nr.6.

100 Vgl. F.HUETTENMEISTER/G.REEG, a.a.O. (Anm.88) 560.

101 Die Inschrift wurde zuerst publiziert in : J.KAPLAN, כתובת מבית כנסת שומרוני ביבנה : Jedioth 13 (1946/1947) 165-166; vgl. auch F.HUETTENMEISTER/G.REEG, a.a.O. (Anm.88) 651ff.

102 Vgl. F.DEXINGER, a.a.O. 119f. (Anm.81) und F.HUETTENMEISTER/G.REEG, a.a.O. (Anm.88) 673.

103 Die Inschrift wurde veröffentlicht in : F.-M.ABEL, Inscription samaritaine de Gaza et inscriptions grecques de Bersabée : RB 15 (1906) 84.

104 Die Inschrift wurde veröffentlicht von J.STRUGNELL, a.a.O.(Anm 559-561 (Nr.2) und Pl.XIX,b (Anm.82).

105 Die zuerst von J.STRUGNELL (a.a.O. (Anm.82) 572f.) anhand einer Photographie des Palestine Archaeological Museum veröffentlichte Inschrift wurde später vom Israel Museum erworben, gereinigt, und von J.STRUGNELL ein zweites Mal zusammen mit einem Kommentar über paläographische Details von J.D.PURVIS veröffentlicht in : J.STRUGNELL/J.D.PURVIS, a.a.O. (Anm.81).

106 Die Inschrift wurde veröffentlicht in : J.BEN-ZVI, אבן מזוזה שומרונית מכפר ביל"ו : Jedioth 18 (1953/1954) 223-229. Vgl. auch F.HUETTENMEISTER/G.REEG, a.a.O. (Anm.88) 612f.

107 Publiziert ist die Inschrift in F.HUETTENMEISTER/G.REEG, a.a.O. 648f. (mit weiterführender Literatur).

108 Die Inschrift wurde publiziert in : H.H.SPOER, a.a.O. (Anm.96) 286f., Nr.2.

109 Auch diese Inschrift wurde publiziert von Spoer, a.a.O.(Anm. 96) 289, Nr.7.

110 Die Inschrift wurde zusammen mit einer Abb. veröffentlicht in : R.D.BARNETT, Illustrations of Old Testament History, London 1966, 54f.

111 bSanhedrin 88b (L.GOLDSCHMIDT, a.a.O. (Anm.17) VII 370f.).

112 J.T.MILIK statuiert zuversichtlich : "La coutume de porter les tefillin au front et au bras lors des prières (vgl. dazu Anm.64) a dû s'introduire à l'époque maccabéenne, étant une des manifestations multiples de la renaissance nationale, religieuse et littéraire. L'usage des mezuzot pourrait remonter plus haut, vu leur présence chez les Samaritains et l'absence de phylactères chez eux" (a.a.O. (Anm.29) 46). Es ist zu bedenken, dass wir für die persische Zeit und die Zeit des Exils nur äusserst kümmerliche Nachrichten über das jüdische Leben besonders in Palästina haben. Silentium zu einem bestimmten Punkt bedeutet da nicht viel, zumal wir nicht nur keine Belege für ein wörtliches, sondern auch keine für ein spirituelles Verständnis haben.

113 A.BERTHOLET, Deuteronomium (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch, Abt.V), Freiburg i.Br. 1899, 24f.

114 C.STEUERNAGEL, Deuteronomium (HK I/3), Göttingen 1900, 25.

115 E.KOENIG, Deuteronomium (KAT III), Leipzig 1917, 100.

116 H.JUNKER, Deuteronomium (Die Hl. Schrift des AT), Bonn 1933, 47.

117 H.SCHNEIDER, a.a.O. (Anm.28) 23.

118 G.von RAD, Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1964, 46.

119 J.GAMBERONI, a.a.O. (Anm.12) Sp.341f.

120 M.WEINFELD, Deuteronomy and the Deuteronomic School. Oxford 1972, 301.

121 P.BUIS, Le Deutéronome (VSal.AT 4), Paris 1969, 131.

122 C.STEUERNAGEL, a.a.O. (Anm.114); M.WEINFELD, a.a.O. (Anm. 91).

123 Ebd. und P.BUIS, a.a.O. (Anm.121) 131.

124 S.R.DRIVER, Deuteronomy (ICC), Edinburgh 1902, 92f.; E. KOENIG, a.a.O. (Anm.115), 100.

125 Vgl. טבעת "Fingerring" (Gen 41,42; Ex 35,22; Num 31,50; Jes 3,21 und S.SCHOTT, Wörter für Rollsiegel und Ring : WZKM 54 (1957) 177-185.

126 Spr 3,22 und 4,4, die gelegentlich auch in unserem Zusammenhang genannt werden, haben mit Dtn 6,8f. noch weniger zu tun als die eben angeführten Stellen aus Spr 1-7.

127 J.GAMBERONI (a.a.O. (Anm.12) Sp.342) verwischt den Unterschied zwischen den Formeln in Dtn 6,8f. und Spr 1-7, wenn er in Dtn 6,8f. bzw. 11,18 eine aufgebrochene weisheitliche Wendung findet. Es handelt sich um verschiedene Wendungen. Der übertragene Gebrauch von קשר im Dtn kann nicht vorausgesetzt und dann als Gemeinsamkeit mit den weisheitlichen Stellen in Spr 1-7 benützt werden. Spr 1-7 sind zudem nach weit verbreiteter und begründeter Ansicht jünger als Dtn. Vgl. dazu P.D.MILLER, Apotropaic Imagery in Proverbs 6,20-22 : JNES 29 (1970) 129f. und die dort zitierte Literatur.

128 H.JUNKER, a.a.O. (Anm.116) 47; L.PIROT/A.CLAMER, Deutéronome, Paris 1946, 560; P.BUIS, a.a.O. (Anm.121) 131f.; J.GAMBERONI, a.a.O. (Anm.12) Sp.341.

129 Die El-Amarna-Tafeln I, Leipzig 1915, 610f. Der akkadische Text wird bei KNUDTZON so wiedergegeben : a - na muḫḫi^{ḫi} ga-bi-ti-ia muḫḫi^{ḫi} zu-r(i-) ia ú-bal a-ma-tú šarri be-li-ia. Die Wendung "Bauch und Rücken" kommt in den Amarna-Tafeln häufig vor; vgl. J.A.KNUDTZON, a.a.O. II, 1431f. 1504; vgl. W.von SODEN, Akkadisches Handwörterbuch I, Wiesbaden 1965, 416. Sie heisst aber normalerweise kabat-(t)um (ma) ù (oder u) ṣi-ru-ma. Das uzu ḪUR an unserer Stelle ist singulär. KNUDTZON denkt es als Kanaanaismus und weist auf das hebr. צהר "Dach, Rücken" (Gen 6,16) hin. kabattu(m) heisst eigentlich "Leber, Inneres des Bauches, Gemüt, Sinn" (W.von SODEN, a.a.O. 416). Der Ausdruck könnte also besagen, dass Abdimilki den Befehl des Königs in seinem Inneren bewahrt und auf dem Rücken (?) trägt, wenn die Deutung von uzu ḪUR richtig ist.

130 P.MONTET, Byblos et l'Egypte, Paris 1928/29, 162ff. und Taf. 93f.

131 Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen [3]1965, 182.

132 C.F.KEIL, Biblischer Commentar über die Bücher Moses II. Leviticus, Numeri und Deuteronomium, Leipzig 1862, 425; A.KNOBEL, Deuteronomium, Leipzig 1867, 236; A.DILLMANN, Deuteronomium (KEH), Leipzig 1886, 271; A.BERTHOLET, Deuteronomium (KEH), Freiburg i.Br. 1899, 24; S.R.DRIVER, a.a.O. (Anm.124) 93. Vgl. auch noch P.BUIS, a.a.O. (Anm.121) 132.

133 1. Auflage, 3 Bde. London 1837; 2nd serie, 2 Bde. und 1 Tafelband, London 1841 (Bd.II, S.102 und 123); neue Ausgabe von S.BIRCH besorgt, 3 Bde, London 1878 (Bd.I, S.361f.).

134 C.F.KEIL, a.a.O. (Anm.132) 425; A.DILLMANN, a.a.O. (Anm. 132) 271.

135 A.a.O. (Anm.124) 93.

136 Kulturgeschichtliche Bibliothek, 1. Reihe , Ethnologische Bibliothek 2, Heidelberg 1920, 166f. Das Buch wird z.B. bei H.JUNKER, a.a.O. (Anm.115) 47 und L.PIROT/A.CLAMER, a.a.O. (Anm.128) 560, zitiert.

137 Vgl. z.B. B.BRUYÈRE, Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-1935) III. Le village, les décharges publiques etc. (Fouilles de l'Institut Français du Caire 16), Le Caire 1939, 43f. Taf. XVIII; vgl. B.PORTER/R.L.B.MOSS, Topographical Bibliography of Egyptian hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings I/2, Oxford [2]1973, 702f.

138 W.M.F.PETRIE, Tell el Amarna, London 1894, 11; B.PORTER/ R.L.B.MOSS, a.a.O. (Anm.137) IV, Oxford [2]1968, 198. Beispiele von Türpfosteninschriften in deutscher Uebersetzung finden sich bei A.ERMAN/H.RANKE, Aegypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen 1923, 204.

139 A.ROWE, The Topography and History of Beth-Shan (PPSP 1), Philadelphia 1930, Pl.47, 1-2; vgl. zu weiteren Fragmenten : F.W.JAMES, The Iron Age at Beth-Shan, Philadelphia 1966, 5-8.

140 H. und J.KAPLAN, Jaffa, in : M.AVI-YONAH (Hg.), Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land II, Oxford 1976, 535.

141 Vgl. dazu z.B. O.KEEL, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das AT. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/ Neukirchen [3]1980, Abb.378a.

142 K.LANGE/M.HIRMER, Aegypten, München [4]1967, Taf. 160 und 161.

143 Ebd. Taf. 247-249. Die Sitte reicht aber mindestens ins Mittlere Reich zurück. Vgl. P.BARGUET, Le Temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse, Le Caire 1962, 266; H.G. EVERS, Staat aus dem Stein, München 1929, Taf. 34.

144 R.A.CAMINOS, The New Kingdom Temples of Buhen I (Archaeological Survey of Egypt 33), London 1974, 22f. und Taf. 22; ebd. II (Archaeological Survey of Egypt 34), London 1974, 9-12, Taf. 12 und 15; für Deir el Bahri vgl. E.NAVILLE, The Temple of Deir el Bahri V, London 1906, Pl 137; für Karnak P.BARGUET, a.a.O. (Anm.143) 266.

145 Vgl. H.BRUNNER, Die südlichen Räume des Tempels von Luxor, Mainz 1977, Taf. 3, 12, 13, 15, 40, 56, 179.

146 A.M.CALVERLEY/M.F.BROOME/A.H.GARDINER, The Temple of King Sethos I at Abydos IV, London/Chicago 1959,Pl.40, am Durchgang zur "Gallery of the Lists"; am Totentempel Setis I. in Gurna : B.PORTER/R.L.B.MOSS, a.a.O. (Anm.137) II, Oxford 1972, 411.

147 P.BARGUET, a.a.O. (Anm.143) 231; Ch.DESROCHES-NOBLECOURT/ Ch.KUENTZ, Le petit temple d'Abou Simbel I, Le Caire 1968, 206.

148 G.R.HUGHES/H.H.NELSON/R.A.PARKER, Medinet Habu V. The Temple proper I, Chicago 1957, Pl. 310; diess., Medinet Habu VI. The Temple proper II, Chicago 1963, Pl. 450, 471; vgl. dazu E.OTTO, Rezension von Medinet Habu VI : OLZ 60 (1965) 355.

149 Vgl. die Belege bei E.OTTO, a.a.O. (Anm.148) aus der Zeit des Schabaka und Taharqa; F.DAUMAS, Les Mammisis de Dendara, Le Caire 1959, Taf. XV A und B; E.CHASSINAT, Le mammisi d'Edfou, Le Caire 1939, Pl. 51,4.

150 R.A.CAMINOS, a.a.O. (Anm.144) I 22f.; zur rundplastischen Ausführung dieses Typs der Königsfigur siehe H.CARTER/ A.C.MACE, Tut-ench Amun. Ein ägyptisches Königsgrab I, Leipzig 1924, Taf. 31 und 34; K.LANGE/M.HIRMER, a.a.O. (Anm.142) Taf. XXXI.

151 H.BRUNNER,a.a.O. (Anm.145) Taf.179; P.BARGUET, a.a.O. (Anm.143) 231 und O.KEEL, a.aO. (Anm.141) 339 Abb.488.

152 A.R.CAMINOS, a.a.O. (Anm.144) II 10 und Taf. 12.

153 A.MARIETTE, Dendérah, Description générale du grand Temple de cette ville I, Paris 1870, Taf.15c, 16a, 63c,d; E. CHASSINAT, Le Temple d'Edfou III, Le Caire 1928, 78, 10-79,4; 83, 2-11; 360, 12-361,5; 361,7-362,4; ebd. V, Le Caire 1930, 343, 13-344,3; 344, 5-11; ebd. VI, Le Caire 1931, 240; J.de MORGAN u.a., Kom Ombos I, Vienne 1895, 165 Nr. 210ab; ders., a.a.O. II Vienne 1909, 245, Nr. 878; H.JUNKER, Vorschriften für den Tempelkult in Philae, in : Studia Biblica et Orientalia III. Oriens antiquus (AnBibl 12), Rom 1959, 151-160 (mit deutscher Uebersetzung).

154 R.GRIESHAMMER, Zum Sitz im Leben des negativen Sündenbekenntnisses, in : ZDMG. Supplement II, Wiesbaden 1974, 22f. Nebst der in Anm.153 genannten Arbeit von H.JUNKER bieten Uebersetzungen dieser Texte und Studien dazu : M.ALLIOT, Le Culte d'Horus à Edouf aux temps des Ptolémées (Bibliothèque d'Etude 20), le Caire 1949, 142ff., 181ff.; H.W. FAIRMAN, A Scene of Offering of Truth in the Temple of Edfu : MDAIK 16 (1958) 86-92; E.OTTO, Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen

Zeit (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 1964. 1. Abhandlung), Heidelberg 1964, 67-69. Vgl. Anm.160.

155 H.JUNKER, a.a.O. (Anm.153) 153 und 157.

156 O.KEEL, a.a.O. (Anm.141) Abb.167.

157 L.KOEHLER (Der hebräische Mensch, Tübingen 1953, 75f.) weist in diesem Zusammenhang auf eine andere Stelle hin : "Als David in Nob vom Priester Abimelech für seine Leute zu essen verlangt, stellt der Priester, weil er nur geweihtes Brot hat, zunächst die kultische Reinheit der Hungernden fest (1 Sam 21,5f.). Feststellungen dieser Art sind vor jedem Kultakt nötig." Vgl. auch Sach 7,1ff.; Hag 2,11ff.

158 Ausgewählte Psalmen, Göttingen [4]1917, 45ff.; ders., Die Psalmen, Göttingen 1925, 47-50; ders., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933, 408f.

159 Die priesterliche Tora (BZAW 66), Berlin 1936, 63-88; jetzt in : ders., Gesammelte Studien zum AT (ThB 21), Münchenen 1964, 232-260.

160 Der Beichtspiegel. Eine gattungsgeschichtliche Studie : ZAW 47 (1929) 125-130. Ebd. 130 bemerkt GALLING zum berühmten negativen Sündenbekenntnis im 125. Kapitel des ägyptischen Totenbuches : "Die Darstellung und Zitierung im Totenbuch erscheint als eine Widerspiegelung eines Ritus", den Lebende, und dann doch eben beim Betreten des Tempels geübt haben". Diese These ist neulich von R.GRIESHAMMER, a.a.O. (Anm.154) wieder aufgenommen worden.

61 Die Vorgeschichte der Gattung von 1 Kor 13,4-7, in : Geschichte und Altes Testament (BHTh 16), Tübingen 1953, 153-168; jetzt in : ders., Gesammelte Studien zum AT (ThB 8), München 1961, 281-296.

2 Das einleitende perfektische הגיד bzw. הגד "es ist mitgeteilt" in Mich 6,8 bezieht sich nach Koch auf die Toraliturgien.

1 Tempeleinlassliturgien und Dekaloge, in : R.RENDTORFF/ K.KOCH, Studien zur Theologie der atl Ueberlieferungen. G.von RAD zum 60. Geburtstag, Neukirchen 1961, 45-60.

16 Er stützt sich vor allem auf die in Anm.154 genannte Studie von M.ALLIOT.

165 Liturgias de Entrada, Normas de Asilo o Exhortaciones Profeticas ? A proposito de los Salmos 15 y 24 : Augustinianum 9 (1969) 266-298.

166 Ethics in a cultic Setting, in : J.L.CRENSHAW/J.T.WILLIS (Hg.) Essays in Old Testament Ethics. In Memoriam J. PHILIP HYATT, New York 1974, 145-169.

167 Vielleicht ist der Satz in Ps 118,20 : "Dies ist das Tor Jahwes. Gerechte treten durch es ein" ein weiterer Hinweis auf diesen Ritus.

168 Z.MESHEL, Kuntillet ᶜAjrud. A religious Centre from the Time of the Judaean Monarchy on the Border of Sinai, Jerusalem 1978, 11f., 16f und 19.

169 Bellum Judaicum 5, 193f.; vgl. dazu 6,125; Antiquitates 15,417; PHILO, Legatio ad Gaium 212; Apg 21,26-30 und den Mischna-Traktat Middot II,3.

170 Ch.CLERMONT-GANNEAU, Une stèle du temple de Jerusalem : RAr 23 (1872) 214-234. 290-296.

171 J.H.ILIFFE, The ΘΑΝΑΤΟΣ Inscription from Herod's Temple : QDAP 6 (1938) 1-3; zu diesen Inschriften vgl. H.CONZELMANN, Die Apostelgeschichte (HNT 7), Tübingen 1963, 123; V.R.L. FRY, The warning Inscriptions from the Herodian Temple (Southern Baptist Theological Seminary Diss. 1974), 407 S. (Mikrofilm); B.MAZAR, The Mountain of the Lord, New York 1975, 114.

172 H.JUNKER, a.a.O. (Anm.153) 153.

173 Ich habe hier im Gegensatz zu J.GAMBERONI, a.a.O. (Anm. 12) Sp.342, Jes 57,8 nicht erwähnt, denn dieser Text scheint mir stärker mit der auch sonst zu beobachtenden Heiligkeit der Türpfosten (samt Schwelle und Türsturz) zu tun zu haben. Vgl. dazu Ex 12,7.22f. (Bestreichung mit Blut in der Passanacht) und Ex 21,6, wo die "Türpfosten" parallel zu "Elohim" stehen. Zur Heiligkeit der Schwelle, vgl. H. DONNER, Die Schwellenhüpfer : Beobachtungen zu Zephanja 1,8f.: JSSt 15 (1970) 42-55.

174 Vgl. M.ROSE, Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes (BWANT 106), Stuttgart 1975, 165-169; besonders aber M. HARAN, Temple and Temple-Service in Ancient Israel, Oxford 1978, 141.

175 M.WEINFELD, Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-babylonian Analogy : JNES 23 (1964) 202f.

176 Vgl. z.B. auch Dtn 14,28f.

177 Vgl. Anm.75; da "zwischen den Augen" und "vor den Augen" nicht das Gleiche ist, trifft auch der von J.GAMBERONI (a.a.O. (Anm.12) 341) aneführte Satz aus der "Lehre für Merikare" die Sache nicht : "Lass es (was ich gesagt habe) als festen "Grundsatz vor deinen Augen (mḥr.k) sein" (A.VOLTEN, Zwei altägyptische politische Schriften, Kopenhagen 1945, 79, Z.144).

178 Z.B. H.JUNKER, a.a.O. (Anm.116) 47; P.BUIS, a.a.O. (Anm. 121) 131.

179 Vgl. Anm.20.

180 J.GAMBERONI (a.a.O.(Anm.12) 341) verweist auf ANEP 37, Stirnbuckel an Helm; 74-75, Schmuck, u.a. Anhänger, die wahrscheinlich auf der Brust getragen wurden; 464, eine Göttin mit einem Diadem, aber ohne Anhänger; 687, 690, 698, 700, 701, Rollsiegelabdrücke, auf denen man Götter mit Hörnerkronen, aber sonst nichts, erkennen kann, was an Stirnschmuck erinnern würde. Am nächsten kommen den gesuchten Parallelen zwei Terrakottaköpfchen aus Taanach, die auf der Stirn eigenartig geformte Zeichen (Anhänger) tragen; siehe H.GRESSMANN, AOB Abb.283-284. Nicht nur über ihre Gestalt, sondern auch über ihre Funktion lässt sich nichts Näheres ausmachen.

181 Vgl. H.FRANKFORT, The Art and Architecture of the Ancient Orient, Harmondsworth [4]1969, 144 Fig. 65.

182 O.TUFNELL, Lachisch IV, Oxford 1958, 90. In einem Text aus Ugarit wird von Baʿal gesagt : "Auf (?) seinem Kopf tply, tly zwischen seinen Augen". "Auf dem Kopf" und "zwischen den Augen" stehen also strickt parallel. J.H.TIGAY wollte in tply die Vokabel "Tefillin" finden, während M.POPE ihn von akkadisch pelû "rot" her zu verstehen sucht. Vgl. M.POPE/ J.H.TIGAY, A description of Baal : UF 3 (1971) 117-130.

183 W.FAUTH, Aphrodite parakyptusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea prospiciens (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1966, Nr.6), Wiesbaden 1967, bes. 31-37. Der Gebrauch der materialreichen Arbeit wird durch das Fehlen jeglicher Zwischentitel, Register, Illustration u.ä. sehr erschwert. Zur neueren Diskussion vgl. U.WINTER, Frau und Göttin, Kap.III,4.2 (OBO), erscheint voraussichtlich 1981. Vgl. auch Anm. 192.

184 M.E.L.MALLOWAN, Nimrud and its Remains II, London 1966, Taf. V (zwischen S.434 und 435) und Abb.555.

185 Vgl. aber das Blüten-Gold-Blatt (ציץ) auf der Stirn des Hohenpriesters (Ex 28,36) und die rabbinische Diskussion um runde Kapseln für die Kopftefillin (H.L.STRACK/P.BILLERBECK, a.a.O. (Anm.63) IV, 1, München [3]1961, 256b).

186 C.DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire commenté des ivoires phéniciens, Paris 1954, Nr. 939-946. Unsere Abb.11 zeigt Nr. 942.

187 R.D.BARNETT, a.a.O. (Anm.20) Pl. LXIII Nr. 146; M.E.L. MALLOWAN, a.a.O. (Anm.184) 539 Abb.458; 583 Abb.549.

188 O.KEEL, La glyptique, in : J.BRIEND/J.B.HUMBERT, Tell Keisan (1971-1976) (Orbis Biblicus et Orientalis, Series Archaeologica 1), Paris/Fribourg/Göttingen 1980, 272.

189 A.FALKENSTEIN, Sumerische religiöse Texte : ZA 56 (1964) 120; A.W.SJOEBERG/E.BERGMANN, The Collection of the Sumerian Temple Hymns (Texts from Cuneiform Sources), Locust Valley 1969, 39 Nr. 30.

190 Die nu-gig rückt mit diesem Beleg somit "in die Nähe der höchsten Kultpersonen" (A.FALKENSTEIN, a.a.O.).

191 Vgl. dazu das Stirnband des Mannes mit dem Netzrock : H.FRANKFORT, Cylinder Seals. A Documentary Essay on the Art and Religion of the Ancient Near East, London 1939, Pl. IIIa, e; V c, d, i.

192 Vgl. W.G.LAMBERT, Kilili, in : D.O. EDZARD (Hg.), Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie V, Berlin 1980, 591; dazu auch : F.NEIRYNCK, Παρακύψας βλέπει. Lc.24,12 et Jn 20,5, in : Ephemerides Theologicae Lovanienses 53 (1977) 113-152, bes. 130-132.

193 Historien I 199 : ᾿Εν τεμένει ᾿Αφροδίτης κατέαται στέφανον περὶ τῇσι κεφαλῇσι ἔχουσαι θώμιγγος. Uebersetzung von A.HORNEFFER (Kröners Taschenausgabe 224), Stuttgart [2]1959, 91. H.W.HAUSSIG erläutert den Satz : "Einen Kranz von Stricken tragen die Mädchen um den Kopf, um damit ihre Gebundenheit an die Götting Ischtar zum Ausdruck zu bringen" (ebd. 648). Vgl. dazu den Brief des Jeremia Vs.42f., wo zusätzlich gesagt wird, dass derjenige, der zu ihr eingeht, die Schnur zerreisst. Wenn der Verfasser des Jeremia die gleichen Vorstellungen wie Herodot hat, ist mit dem Zerreissen der Schnur wohl die Lösung der Verpflichtung gemeint. Von der Schnur um den Kopf redet auch STRABO, Geographica XVI.1,20.

194 Vgl. dazu J.GRAY, I + II Kings, London [3]1977, 429f.

195 Mit den letzteren dürften Anhänger mit den Symbolen der Göttin gemeint sein. Vgl. O.NEGBI, The Hoards of Goldwork from Tell el-Ajjul (Studies in Mediterranean Archaeology 25), Göteborg 1970, P.II 3-7; III 11-21; V 22-35.

196 Diese Stelle wird schon von R.D.BARNETT (a.a.O. (Anm.20) 150) im Zusammenhang mit dem Stirnschmuck der "Frau am Fenster" angeführt.

197 R.D.BARNETT, Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians: Iraq 2 (1935) 204.

198 F.THUREAU-DANGIN/A.BARROIS/G.DOSSIN/M.DUNAND, Arslan Tash, Paris 1931, Pl.34, Nr.45-47; Pl. 35, Nr. 48-50, 55. Vgl. zu weiteren Belegen für diese "Beschriftung" der Stirnplatte bei R.D.BARNETT, a.a.O. (Anm.20) 148 (Terrakotta-Figur aus Limniti in Zypern und Elfenbeinfragment aus Nimrud).

199 Vgl. z.B. Y.AHARONI, Beer-Sheba I, Tel Aviv 1973, Pl.67 Nr.8 und 11; K.KENYON, Excavations at Jericho I. Tombs excavated in 1952-1954, London 1960, 26 Fig. 9,1 und 12; J.N.TUBB, A Bronze Arrowhead with engraved Mark from Gezer in the British Museum Collection : PEQ 112 (1980) 2f. Fig.1 und 4.

200 C.BROCKELMANN, a.a.O. (Anm.9) 75; vgl. H.BAUER, Noch einmal die semitischen Zahlwörter : ZDMG 66 (1912) 267-270.

201 A.PARROT, Mission archéologique de Mari II. Le Palais. Documents et monuments, Paris 1959, Pl.19.

202 B.PARKER, A Middle Assyrian Seal Impression : Iraq 36 (1974) 185-187.

03 W.CULICAN, A Votive Model from the Sea : PEQ 108 (1976) 119-123, Pl.12-13. Vgl. M.ELMIGER/O.KEEL, Das tägliche Brot, Heiliges Land 5 (1977) 42f.

4 Diese Figurinen sind nicht zu verwechseln mit Figurinen von Frauen, die die Handtrommel schlagen. Diese halten ihren Gegenstand vom Leib weg, rechtwinklig zu diesem (vgl. z.B. M.AVI YONAH/E.STERN (Hg.), Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land IV, Oxford 1978, 1102f., aus Schiqmonah, 9./8.Jh.v.Chr.).

2 U.SEIDL, Die babylonischen Kudurru-Reliefs : BaghM 4 (1968) 100f. Für Syrien vgl. O.KEEL, a.a.O. (Anm.141) 290 Abb.46.

20 C.F.A.SCHAEFFER, Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra. Troisième Campagne (Printemps 1931) : Syria 13 (1932) Pl.IX, 1; XVII,2. Vgl. dazu das Bruchstück einer

Frauenfigurine mit einem solchen Taw am Hals : ANEP 469, oberste Reihe rechts aussen; vgl. ebd. 479.

207 L.JAKOB-ROST, Die Stempelsiegel im Vorderasiatischen Museum, Berlin 1975, Nr.450-453.

208 Vgl. O.KEEL, a.a.O. (Anm.188) zum Mann mit dem Zweiglein : S.260; zum Schemel : S.260f. Zu einer göttlich verehrten(?) Frau in Baubo-Haltung unter einem Baldachin vgl. ein zyprisch-syrisches Siegel der Spätbronzezeit bei H.H. von der Osten, Ancient Oriental Seals in the Collection of Mrs. Agnes Baldwin Brett (OIP 37) Chicago 1936, Nr.91.

209 Du MESNIL DU BUISSON (Le Sautoir d'Atargatis et la chaîne d'Amulettes, Leiden 1947) glaubte die auf der Brust gekreuzten Bänder gewisser Göttinnenfigürchen als Symbol des Planeten Venus verstehen zu können. Dieses sei zu einem Amulett im weitesten Sinne geworden. M.H.POPE (The Saltier of Atargatis reconsidered, in : J.A.SANDERS (Hg.), Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of Nelson Glueck, Garden City 1970, 178-196) hat die Herkunft der auf der Brust gekreuzten Bänder überzeugender von der Ausstattung der Krieger hergeleitet. Ueber die kriegerische Ischtar, Anat und ähnliche Göttinnen sei das gekreuzte Brustband zu einem Zeichen des Sieges und der Liebe geworden.

210 Akkadisch : qadistu.

211 Zu ציץ "Blüte" = (Stirn)blatt vgl. J.E.HOGG, A Note on two Points in Aaron's Headdress : JTS 26 (1925) 72-77.

212 Von diesem Zeichen auf der Priesterstirn lässt sich vielleicht auch die Legende in 2 Chr 26,19f. verstehen, nach der der König, der sich Priesterrechte anmasst, an der Stirn vom Aussatz getroffen wird.

213 Das Motiv wird von Off 7,3ff. wieder aufgenommen. E.DINKLER (Zur Geschichte des Kreuzsymbols : ZThK 48 (1951) 148-171) deutet die Kreuze auf jüdischen Ossuarien von Ez 9 her als Jahwezeichen, die Schutz gewähren. Das Kainszeichen in Gen 4 würde man im Gegensatz zu DINKLER wohl besser aus dem Spiel lassen, da wir seine Form nicht kennen. Dass die Charakterisierung als "heilig" Schutz gewährt, geht aus Stellen wie Jer 2,3 deutlich hervor : "Heilig (war) Israel für JHWH... jeder, der davon ass, musste (dafür) büssen".

214 Die Binde in 1 Kön 20,38/41 ist wohl als Binde auf den Augen, nicht über den Augen = auf der Stirn zu verstehen und kann kaum als Abzeichen des Propheten verstanden werden.

215 Zur Beziehung zur "Frau am Fenster" vgl. H.P.MUELLER, Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohelied : ZThK 73 (1976) 25; F.X.KUGLER, Vom Hohen Liede und seiner kriegerischen Braut : Scholastik 2 (1927) 45ff.

216 I AB II 4-37 = UT 49 II 4-37 = Herdner 6 II 4-37 = KTU 1. 6.II 4-37; J.AISTLEITNER, Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Schamra, Budapest 1964, 19f.; A.CAQUOT/ M.SZNYCER/A.HERDNER, Textes ougaritiques I. Mythes et légendes, Paris 1974, 258-260.

217 A.a.O. (Anm.197) 204 Anm.2.; ders., a.a.O. (Anm.20) 148 Anm.1.

218 Zum deuteronomischen Heiligkeitsbegriff vgl. M.WEINFELD, a.a.O. (Anm.120) 226-230. Der Ausdruck עם קדש "heilige Nation" ist typisch für das Deuteronomium. גרי קדוש findet sich allerdings schon in Ex 19,6, einem Text, der E oder einer proto-deuteronomischen Schicht zugehört (vgl. K.JAROŠ, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (Orbis Biblicus et Orientalis 4), Fribourg/Göttingen 1974, 61f.).

219 Der Vollendungscharakter sollte nicht mit dem Hinweis auf die zweifellos bestehende Gefahr der Veräusserlichung bestritten werden. Die Tendenz des Deuteronomiums, seine Vorstellungen zu inkarnieren, kommt am stärksten in der Forderung nach der einen Kultstätte für den einen Gott zum Ausdruck.

220 The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy : CBQ 25 (1963) 77-87. Weniger überzeugend ist der Aufsatz von J.W.Mc KAY, Mans Love for God in Deuteronomy and the Father/Teacher-Son/Pupil Relationship : VT 22 (1972) 426-435. Er argumentiert weitgehend von Spr 1-9 her. Spr 1-9 dürften aber, soweit sie sich mit dem Dtn berühren, doch eher vom Dtn abhängig sein als umgekehrt. Vgl. zur Beziehung zwischen Dtn 6,4-9 und Spr 1-9 auch Abschnitt 3 dieser Arbeit.

221 Vgl. M.WEINFELD, a.a.O. (Anm.120) 366-370.

222 A.S.VAN DER WOUDE, Art. יד Hand, in : E.JENNI/C.WESTERMANN, THAT I, München/Zürich 1971, 667-674.

223 J.F.BORGHOUTS, Ancient Egyptian Magical Texts (Nisaba 9), Leiden 1978, VIII.

224 Vgl. E.STAEHELIN, Art. "Arm- und Fussreife", in : W.HELCK/ E.OTTO (Hg.), Lexikon der Aegyptologie I, Wiesbaden 1975, 441-443; H.WEIPPERT, Art. "Schmuck. 2. Armringe", in : K.GALLING, Biblisches Reallexikon, Tübingen [2]1977, 284f. (beide mit Lit.).

225 Vgl. z.B. C.ALDRED, Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewellery of the Dynastic Period. London 1971, Abb.49, 51f. 57, 64, 75, 85, 135f.

226 E.FEUCHT, Art. "Gold, Verleihung des", in : W.HELCK/W. WESTENDORF (Hg.), Lexikon der Aegyptologie II, Wiesbaden 1976, Sp.731.

227 Ebd. Sp.733.

228 Vgl. dazu J.VERGOTE, Joseph en Egypte (Orientalia et Biblica Lovaniensia III), Louvain 1959, 121-135. VERGOTE skizziert die Geschichte dieser Einrichtung. In der 19. Dynasti ist aus der freien Ehrung ein Begleitritus der Beamtung geworden.

229 Wenn die Theorie R.de VAUX' stimmt, der judäisch-israelitische König hätte sich als Vasall JHWH's verstanden, dann ist das Armband Sauls (2 Sam 1,10) vielleicht als eines der Zeichen dieser Vasallität zu deuten (R. de VAUX, Le roi d'Israel, vassal de Yahvé, in : ders., Bible et Orient, Paris 1967, 287-301).

CLEMENS LOCHER

ALTES UND NEUES ZU MALEACHI 2,10-16

"This has been rightly called the most difficult section of the Book of Malachi." Mit dieser entwaffnenden Feststellung beginnt J.M.P.SMITH völlig zu Recht die Kommentierung unseres Abschnitts im ICC (1912). Wenn der Verfasser dieses Aufsatzes es dennoch wagt, einiges an Altem und Neuem zu Mal 2,10-16 zusammenzutragen, so nicht zuletzt deshalb, weil ihn die mehrjährige Mitarbeit am "Hebrew OT Text Project" (HOTTP) der "United Bible Societies" dazu ermutigt hat[1]. Père Dominique BARTHELEMY hat daran keinen geringen Anteil. Ihm gelte dieser Beitrag als ein kleines Zeichen des Dankes für sehr viel Anregung und Inspiration bei der Beschäftigung mit dem Alten Testament.

I. Die Ablehnung der Ehescheidung (2,16a)

Die letzte mir zugänglich gewordene Arbeit zu Mal 2,10-16 ist 1979 erschienen : Stefan SCHREINER, Mischehen - Ehebruch - Ehescheidung. Betrachtungen zu Mal 2,10-16[2]. Diese über 20 Seiten starke Abhandlung führt in vielem über die bisherige Literatur hinaus. SCHREINER bleibt praktisch durchwegs beim Masoretischen Text (MT), entwickelt eine Reihe von neuen Deutungen zu schwierigen Stellen, setzt sich eingehend mit der Sekundärliteratur auseinander und stellt eine interessante Hypothese zur zeitgeschichtlichen Ortung und zur "aktuellen Gesprächssituation"[3] von Mal 2,10-16 auf. Der Text teilt nach SCHREINER die scheidungsrechtlichen Anschauungen der dt Gesetzgebung (speziell Dtn 24, 1-4)[4], zielt also kein Verbot der Ehescheidung an. SCHREINER übersetzt den entscheidenden Vers 2,16aα wie folgt : "Wenn einer nicht mehr liebt, Ehe scheiden, spricht YHWH, der Gott Israels".

SCHREINER hält den Satz also für eine "Empfehlung" (226) der Ehescheidung, die allerdings an ganz bestimmte Umstände gebunden ist : "Der Wunsch, Kinder zu haben" (SCHREINER 219), hat eine Anzahl von Landsleuten Maleachis veranlasst, neben ihrer recht-

mässigen israelitischen Frau (V. 14) eine oder mehrere weitere Frauen nichtisraelitischer Herkunft zu heiraten. Anders als später Esra (Esr 9-10) - aber ihn doch vorbereitend - fordert Mal nun nicht die "Entlassung" aller ausländischen Frauen. Er verlangt lediglich, dass die erste, aber nicht mehr geliebte Frau rechtmässig entlassen wird. Maleachi tut das mit einer "klaren Tendenz zur Propagierung der Monogamie" (226) und in der Ueberzeugung, dass Ehescheidung und Zweitehe - obwohl er in bestimmten Fällen dazu rät - nur "die Wahl des kleineren Uebels" (227) bedeuten.

SCHREINERs Auffassung hat den unbestreitbaren Vorteil, dass sie die "Logik" von Mal 2,10-16 zu erklären scheint und nicht - wie etwa RUDOLPH (271) - davon ausgehen muss, hier würden ohne sachlichen Zusammenhang "zwei Arten von ehelichen Missverhältnissen behandelt" (1. Mischehen, 2. Ehescheidungen). Ferner liefert Maleachi in dieser Sicht einen eigenständigen Beitrag zum Mischehenproblem, mit dem sich auch Esra und Nehemia herumzuschlagen hatten. Maleachi steht sozusagen an einer mittleren Etappe zwischen Dtn und Esr/Neh.

Dennoch weist SCHREINERs Theorie gewisse Schwierigkeiten auf. Abgesehen von der Uebersetzung des kritischen Verses 16 (und abgesehen vom Verständnis einzelner Textstellen) sehe ich vor allem zwei inhaltliche Probleme :

Wie kann Mal einerseits die mit einer Mischehe verbundenen reli- ös-kultischen Gefahren betonen (bes. in V. 11; SCHREINER 221f.) d anderseits doch "anraten" (223), dass die Ehe mit der (is- elitischen) "Frau der Jugend" auch um der Heirat mit einer N htisraelitin willen geschieden wird ?

2 bleibt es m.E. offen, ob die Problematik "Monogamie - Polygami in nachexilischer Zeit wirklich so brennend war, dass ihr ge nüber das nach Esr/Neh zweifellos virulentere Mischehenproble als sekundär erscheinen konnte, wie es SCHREINER bei seinem Tex erständnis voraussetzen muss. Wurde die Polygamie wirklich

"als der Normalfall vorausgesetzt" (SCHREINER 226) ? W.PLAUTZ[5], der im AT keine generelle Tendenz in Richtung Monogamie erkennen kann, ist aufgrund längerer Untersuchungen der Ansicht, Monogamie und Bigamie seien beide "der Normalfall" gewesen. Und R.de VAUX[6] meint sogar : "Il apparaît ... que la monogamie était l'état le plus fréquent de la famille israélite." Im Grunde bleibt die Frage offen, und es sollte hier nur der Zweifel angemeldet werden, ob man Maleachi die "Propagierung der Monogamie" (SCHREINER 226) zuschreiben kann.

SCHREINERs Verständnis von Mal 2,10-16 steht und fällt mit der Analyse und Deutung von V. 16aα (s.o.). Für ihn ist kî-śane᾽ šallaḥ "ein zusammengesetzter Satz..., der aus kî-śane᾽ als Vordersatz und šallaḥ als Nachsatz besteht"[7], wobei šallaḥ, das auch Imp. sein könnte, als Inf.cs. verstanden wird. SCHREINER hält seine Auffassung des MT für zwingend (vgl. 207), "da die Textüberlieferung... einheitlich ist und sowohl Targ. als auch LXX und Vulg." (213) dieses Verständnis voraussetzen. Die im folgenden vertretene Auffassung von V. 16aα im Sinne eines Scheidungsverbots hält SCHREINER für eine späte, erst seit dem 18. Jahrhundert Auftrieb erhaltende, christliche Exegese, deren (ausgesprochenes oder heimliches) Interesse die Harmonisierung der Mal-Stelle mit dem Scheidungsverbot Jesu (Mk 10,9 u.a.) ist[8].

SCHREINERs Meinung ist in diesem Punkt völlig unhaltbar. Die Wahrheit ist, dass sich seit ältester Zeit zwei konträre Textauffassungen gegenüberstehen. Beide sind gleichermassen traditionell[9]. Das muss nun kurz belegt werden, was im Rahmen dieser Festschrift eine angenehme Pflicht ist, da ich mich dabei fast ausschliesslich auf das Material stützen darf, das D.BARTHELEMY für das HOTTP-Komitee zusammengestellt und interpretiert hat[10].

SCHREINERs Auffassung - "Wenn einer hasst, entlassen..." (auch möglich wäre : "Wenn <du> hasst, entlasse !") - wird nicht nur durch LXX[11], sondern auch durch das noch unveröffentlichte Qumran-Manuskript 4Q XII^{a} gestützt[12], ausserdem - in bGit 90b -

durch R.JEHUDA[13], der sagte : אם שנאת(ה) שלח ("Wenn du <sie> hasst, so verstosse <sie>"), was 4Q XII[a] sowie Targ (ארי אם סנית לה) und Vulg (<u>cum odio habueris</u>) entspricht. Vgl. auch jQid 58c (zit. bei SCHREINER 228, Anm.110). In der jüdischen Auslegung des Mittelalters wird diese Deutung vertreten von : RASCHI (1040-1105), RADAQ (David KIMCHI, 1160-1235), Tanḥum Jerušalmi (ca. 1220-1291) - als eine von zwei referierten Meinungen -. Ausserdem zu erwähnen sind LUTHER (zit. bei SCHREINER 207), Sanctes PAGNINI, Arias MONTANO (beide im 16. Jh.), ROSENMUELLER (1816), ferner weitere bei v.BULMERINCQ (308) und SCHREINER (213 Anm.40) aufgezählte Autoren, schliesslich A.AMMASSARI[14].

Die gegenteilige Interpretation - "Denn ich hasse Scheidung, spricht Jahwe"[15] - ist trotz SCHREINER die einzige, die MT <u>mit seinen Akzenten</u> gerecht wird[16]. Für diese Deutung entscheiden sich : R.JOḤANAN[17] in bGit 90b ("Er sagte : Verhasst ist der Verstossende", שנוי המשלח); unter den jüdischen Auslegern des Mittelalters die beiden Karäer Daniel AL-QUMISI (9./10.Jh.) und JEPHET BEN ELI (2. Hälfte 10. Jh.), ferner IBN EZRA (1092-1167) und Tanḥum Jerušalmi (s.o. - als <u>eine</u> von zwei Meinungen). Auch die christlichen Ausleger kannten diese Deutung schon im 17. Jh.: vgl. die "King James Version" (1611; "he hateth putting away"), ausserdem L. DE DIEU und Edward POCOCK(e)[18]; im 18./19. Jh. : die bei SCHREINER (207 Anm.2) genannten Autoren, ferner J.H. MICHAELIS (Halle 1720), DOEDERLEIN, UMBREIT, SCHEGG, HITZIG, STEINER; schliesslich im 20. Jh. S.R.DRIVER (Century Bible, 1906), C.v.ORELLI (1908), HORST (HAT), G.J.BOTTERWECK[19], H.P.WOLMARANS[20], RUDOLPH (1976), MASON (1977) und TOSATO (1978)[21].

Wenn man die beiden Hauptstränge der Auslegung dieser Stelle gegeneinander abwägt, muss man zum Eindruck kommen, dass MT (gemäss den Akzenten und im Sinne R.JOḤANANs und seiner "Nachfahren") die <u>lectio difficilior</u> ist. 4Q XII[a], Targ, LXX, Vulg usw. versuchen, den Widerspruch zur gesetzlich erlaubten und mit dem "Hassen" begründeten Scheidung (Dtn 24,1-4) zu beseitigen, und müssen daher als <u>lectio</u> (bzw. <u>interpretatio</u>) <u>facilior</u> angesehen werden[22].

II. Sachlicher Zusammenhang von Mischehen und Ehescheidung

Im zweiten Teil dieses Artikels soll nun deutlich werden, dass die Ablehnung von SCHREINERs Theorie nicht notwendig bedeutet, dass man bei Mal - im Gegensatz zur atl.-jüdischen Tradition und Gesamteinstellung - mit einem prinzipiellen, absolut geltenden Ehescheidungsverbot zu rechnen hat[23]. Die Scheidung wird in diesem Text verworfen, insofern sie mit der Absicht vollzogen wird, eine zweite Ehe mit einer Nichtisraelitin einzugehen[24]. Aussage und Absicht der Perikope sind also aus der zeitgeschichtlichen Situation heraus zu verstehen, die nach fast allgemeiner Anschauung für Mal etwa dieselbe wie für Esr und Neh ist[25]. Dieses "traditionelle" Verständnis des Textes ist vor allem in Auseinandersetzung mit der bereits erwähnten These von RUDOLPH zu erhärten, demgemäss Mal 2,10-16 zwei verwandte, aber verschiedene Themen (Mischehen und Ehescheidung) behandeln würde, ohne sie sachlich miteinander zu verknüpfen. Unsere Argumentation wird sich dabei vor allem auf stilistische Beobachtungen stützen, die einen solchen Zusammenhang nahelegen.

Mit RUDOLPH (bes. 271) und SCHREINER können wir davon ausgehen, dass der Text von Mal 2,10-16 - vielleicht abgesehen von kleineren Zusätzen wie "in Israel und" (V. 11a) - in der masoretischen Ueberlieferung der ursprüngliche Text ist[26]. Literarkritische Operationen - und insbesondere die bis in jüngste Zeit (RENKER : 1979!) häufige Annahme, das Thema "Mischehen" sei erst nachträglich in einen nur von Ehescheidung handelnden Text eingetragen worden - erweisen sich bei näherem Zusehen als überflüssig.

Damit die stilistischen Ausführungen nicht im luftleeren Raum stehen, ist es zunächst erforderlich, einen - anschliessend zu begründenden - Uebersetzungsversuch zu Mal 2,10-16 vorzulegen[27].

1. Uebersetzung von 2,10-16

10 Haben wir nicht alle einen Vater ?
Hat nicht ein Gott uns alle geschaffen ?
Warum handeln wir (dann) treulos aneinander,
indem wir den Bund unserer Väter entweihen ?
11 Treulos gehandelt hat Juda,
und ein Greuel ist getan worden in Israel und in Jerusalem;
denn entweiht hat Juda das Heiligtum Jahwes, das dieser liebt,
und hat die Tochter eines fremden Gottes geheiratet.
12 Ausrotten möge Jahwe dem Manne, der das tut,
(jeden, der noch) bei Bewusstsein und antwortfähig ist,
aus den Zelten Jakobs
und (selbst) den, der Jahwe-der-Heerscharen Opfer darbringt.

13 Und das Folgende tut ihr als zweites :
Da bedeckt ihr Jahwes Altar mit Tränen, mit Weinen und Klagen,
weil er sich dem Opfer nicht mehr zuwendet
und (es) nicht mehr wohlgefällig annimmt aus euren Händen.
14 Und ihr fragt (noch) : Warum ?
Weil Jahwe Zeuge gewesen ist zwischen dir und der Frau deiner Jugend,
an der du treulos gehandelt hast,
und sie (war) doch deine Gefährtin und die Frau deines Bundes!
5 Und kein einziger hat (das) getan,
der (noch) einen Rest an Leben (behalten wird).
Aber was (sucht denn) ein jeder ?
Er sucht die von Gott (verheissene) Nachkommenschaft !
Gebt also acht auf euer Leben,
und an der Frau-deiner-Jugend handle man nicht treulos.
1 "Denn ich hasse Scheidung",
spricht Jahwe, Israels Gott,
"und (ich hasse es, wenn) einer (so) sein Kleid mit Gewalttat bedeckt",
spricht Jahwe-der-Heerscharen.
"Gebt also acht auf euer Leben,
und handelt keinesfalls treulos !"

2. Zu Stil und Inhalt der einzelnen Verse

Diese Uebersetzung soll nun noch in einzelnen Punkten näher begründet werden. Die folgenden Bemerkungen, die dem Text von Mal 2,10-16 entlanggehen, wollen nicht kommentarartig alle Probleme der Perikope behandeln, sondern diejenigen herausgreifen, die für unsere Argumentation irgendwie relevant sind.

Zu V.10 :
Mit RUDOLPH (u.a.) nehmen wir an, dass Maleachi selbst das "Diskussionswort"[28] 2,10-16 mit einer rhetorischen Frage[29] einleitet, d.h. "mit einer allgemeinen und von niemand bestrittenen Feststellung", von der aus "er weiterargumentieren kann" (RUDOLPH z.St.), wie V. 10b zeigt[30].

Wie insbesondere der Hinweis auf den Väterbund (V. 10b) deutlich macht[31], kann sich die Aussage von V. 10 inhaltlich nur auf die Gemeinschaft innerhalb des Volkes Israel beziehen und "nicht den universalistischen Gedanken" formulieren, "dass alle Menschen Brüder sind"[32].

SCHREINERs andersartiges Verständnis von V. 10 ist demgegenüber unhaltbar. Er legt die beiden Fragen des Verses in den Mund der "Fragesteller", die mit Maleachi disputieren und auf seine Vorhaltungen ihren Lebenswandel betreffend antworten wollen (SCHREINER 218f. und 223-226). Maleachis Kontrahenten lebten - immer nach SCHREINER - im Zustand der Polygamie, d.h. sie seien eine Zweitehe mit einer Nichtisraelitin (V.11) eingegangen, ohne die erste, israelitische Frau (V.14) formell zu "entlassen" (V.16). Zur Legitimation ihres Verhaltens beriefen sie sich auf die universale Vaterschaft Gottes über Israels nationale Grenzen hinaus[33]. Dieses Verständnis der Vaterschaft Gottes sei für den partikularistisch denkenden Maleachi illegitim, was er sowohl mit 2,11-16 wie mit 1,2-5 (Jahwe "liebt" Jakob, "hasst" aber Edom) seinen Gegnern klarzumachen suche.

Gegen SCHREINERs Verständnis von V. 10 sprechen die oben genannten inhaltlichen Argumente, ferner Gründe des Sprachgebrauchs und des Stils :

1. werden wörtliche Zitate der "vox populi" bei Mal immer als solche gekennzeichnet, indem sie mit dem Verbum ᵓmr eingeführt werden. Das ist hier nicht der Fall, wohl aber z.B. in V. 14.

2. sind die beiden Verse 10 und 11 sorgfältig durchkonstruiert und aufeinander abgestimmt, was einen Wechsel der sprechenden Personen - V. 10 "Volk" bzw. eine Gruppe aus dem Volk, V. 11 Prophet - unwahrscheinlich macht[34]. Auf die doppelte rhetorische Frage von V. 10a (synonymer Parallelismus) folgt ein doppeltes Scheltwort des Propheten, das zunächst in 2 Gliedern interrogativ und dann in 4 (2 mal 2) Gliedern affirmativ formuliert wird. In einem Schema ausgedrückt :

10b	bgd	// ḥll
11	bgd / ᵓsh tôᶜeba	// ḥll / bᶜl

V. 11 entwickelt in Aussageform die in V. 10b zunächst in Frageform angeprangerten Vergehen des Volkes. Die Verdoppelung in V. 11 dient der näheren Präzisierung; das in V. 10b noch etwas vage, modal (l^{e}ḥallel = "indem...") gefasste Verhältnis von bgd und ḥll wird in V. 11 deutlich kausal (kî) ausgedrückt. Das eigentliche Vergehen wird erst mit dem 4. Verb von V. 11 (bᶜl) beim Namen genannt.

An dieser Stelle liesse sich zwar immer noch einwenden, Maleachi habe in V. 11 rhetorisch gewandt die ihm von seinen Kontrahenten gelieferten Stichwörter (bgd und ḥll) aufgegriffen und weiter verdeutlicht. Dann liesse sich SCHREINERs Position mindestens für V. 10b trotzdem halten. Dem widerspricht aber die stilistische Einheit von V. 10, die einen Wechsel des Sprechers zwischen V. 10a und V. 10b ausschliesst. In allen 4 Gliedern von V. 10 ist vom gleichen "Wir" die Rede, das den Propheten und seine Gesprächspartner umgreift[35]. Die Verbform nibgad in V. 10bα kann

in diesem Zusammenhang nur als 1. Plur.Impf. Qal verstanden werden[36]. Wenn man die Form mit SCHREINER als 3. mask. Sing. Perf. Nif. deutet, folgt man einer schon in der LXX (εγκατελιπετε) wirksamen Tendenz, "die Person des Propheten auszuschalten" (RUDOLPH).

Zu V.11 :

Die oben vorgeschlagene Uebersetzung des Verses macht einen relativ glatten und problemlosen Eindruck. In Wirklichkeit beruht sie auf mehreren Entscheidungen in bezug auf die Deutung des Verses.

Auffällig ist bereits das 1. Wort des Verses : die feminine Verbform bag^{e}da in Verbindung mit "Juda" als Subjekt. In V. 11b werden mit dem gleichen Subjekt die Maskulinformen ḥillel und baʿal verwendet. RUDOLPH z.St. meint, diese Diskrepanz sei "nicht befriedigend zu erklären". Eine einleuchtende Lösung der Schwierigkeit bietet SCHREINER 209 (vgl. schon HITZIG, 1863) : In V. 11a, der "allgemeiner Natur" ist, fungiert "Juda" als "gleichsam kollektiver Oberbegriff" (der "sowohl das Land als auch alle seine Bewohner" umfasst - vgl. ähnlich "Edom" in 1,4), während "in V. 11b die von diesem Juda begangene Treulosigkeit und verübte Greueltat konkretisiert" wird, "natürlich unter Nennung der eigentlich handelnden Personen, nämlich der Männer von Juda" (Subjekt von bʿl muss notwendig ein Mann sein !). Dies erklärt den Wechsel vom femininen zum maskulinen Prädikat. Die "Individualisierung" wird übrigens in V. 12 ("der Mann, der das tut") durchgehalten.

In V. 11b bereiten vor allem die 4 Wörter qodaeš JHWH ʾ^{a}šaer ʾaheb Schwierigkeiten. Was ist mit qodaeš gemeint, und wer ist das Subjekt des Relativsatzes ʾ^{a}šaer ʾaheb ?

Von den Akzenten des MT her legt sich die von uns gewählte Uebersetzung ("das Heiligtum Jahwes, das dieser liebt") nahe. Dabei bleibt noch offen, was mit "Heiligtum" gemeint ist. Die Deutung von ʾ^{a}šaer ʾaheb als Kausalsatz ("weil es <Juda> liebt")

mit "Tochter eines fremden Gottes" als Akkusativobjekt widerspricht MT (trennender Zaqep qatôn nach ᵓaheb)[37]. Für unser Verständnis sprechen aber nicht nur die masoretische "Orthodoxie", sondern auch stilistische Gründe :

1. Dem Verbaladjektiv ᵓaheb in V. 11 entspricht formal das Verbaladjektiv śaneᵓ in V. 16, beide mit Jahwe als Subjekt. Die Antonyma ᵓhb und śnᵓ kommen bei Mal überhaupt nur mit Jahwe als Subjekt vor (vgl. 1,2 : 3 mal ᵓhb; 1,3 : śnᵓ)[38].
2. Der oben bereits beschriebene parallele Aufbau von VV. 10b und 11 (vgl. Schema) spricht gegen die Annahme eines dritten parallelen Verbs (ᵓhb) mit Subjekt "Juda" in V. 11. Es ist wahrscheinlicher, dass ein Relativsatz vorliegt, dessen Subjekt Jahwe ist.

Was ist mit qodaeš JHWH gemeint ? Die Masoreten werden den Ausdruck im Sinne von "Heiligtum/Tempel Jahwes" verstanden haben, vor allem wegen der Analogie zu Stellen wie Ps 78,68f. und 87,2. Trotzdem bleibt es offen, ob der Ausdruck hier wirklich den Tempel bezeichnet. Dafür verwendet Mal sonst nämlich andere Wörter (3,1 : hêkal; 3,10 : bajit). Deshalb gilt : "Mit diesem Heiligtum Jahwes kann Juda selbst gemeint sein, das doch Jahwes Eigentum und sein heiliges Volk sein soll (Ex 19,5f.) und nun seiner gottgewollten Bestimmung ins Gesicht schlägt..." (RUDOLPH 272)[39]. Wenn das Volk das "Heiligtum" ist, ergibt sich auch eine klare Parallele zu 1,2, wo "Jakob" Gegenstand der Liebe Jahwes ist (vgl. auch Ps 47,5). Obwohl uns diese Deutung von "Heiligtum" als die naheliegendste erscheint[40], können wir die Frage hier offen lassen.

Das letzte Glied des Verses (ûbaᶜal bat-ᵓel nekar) ist vom "Heiraten der Tochter (d.h. der Verehrerin) eines fremden Gottes" zu verstehen. Subjekt ist Juda, hier als Individuum genommen, dem das individuelle bat (etc.) entspricht. Mit SCHREINER (215 Anm. 58) ist anzunehmen, dass es sich hier um einen "poetischen Ausdruck" für das gerade in den Mischehenkapiteln Esr 10 und

Neh 13 häufige našîm nåkrijôt handelt, der in einem Zusammenhang in dem von der Vaterschaft Jahwes für Israel die Rede ist, nicht überraschen kann. Vgl. die Bezeichnung der Moabiterinnen als "Töchter des Kamosch" in Num 21,29. Nun ist das "Heiraten der Tochter eines fremden Gottes" bereits von LXX (und Peschitta) im übertragenen Sinne des Götzendienstes verstanden worden : και επετηδευσεν εις θεους αλλοτριους[41]. Dieses Verständnis hat bis heute immer wieder Anhänger gefunden[42]. Die metaphorische Deutung hat aber in der gesamten Perikope und ihren einzelnen Zügen (vor allem der bereits erwähnten "Individualisierung" des Vergehens : VV. 11-12. 14-16) nur ungenügende Anhaltspunkte. Das wörtliche Verständnis von MT wird von Targ, Aq, Symm und Theod bestätigt.

Zu V.12 :

Zur Exegese dieses Verses - vor allem zum Ausdruck ᶜer w^{e}ᶜonae - sind in der Auslegungsgeschichte zahlreiche Vorschläge gemacht worden. Bevor wir darauf eingehen, ist die syntaktische Analyse darzulegen, auf der unsere Uebersetzung des Verses beruht : Vom Jussiv jakret (mit Jahwe als Subjekt) sind 2 Akkusativobjekte (ᶜer w^{e}ᶜonae und ûmaggîš) abhängig, während mit dem Dativobjekt (Dativus incommodi) festgelegt wird, wen dieser Fluch treffen soll : "der Mann, der das - nämlich den in V. 11 beklagten "Greuel", d.h. das Eingehen einer Mischehe - tut"[43]. Gegen SCHREINER (210f.) ist festzuhalten, dass der Inhalt des mit dem Suffix von jaᶜ^{a}saennа angedeuteten verwerflichen Tuns aus dem Vorhergehenden klar und konkret genug ist und deshalb nicht durch ᶜer w^{e}ᶜona (von SCHREINER etwas gar zuversichtlich mit "Schande und Unzucht" wiedergegeben) präzisiert zu werden braucht. laᵓîš kann - mit RUDOLPH und KRUSE-BLINKENBERG(101), aber gegen SCHREINER - nicht direktes Objekt von jakret sein. Die von SCHREINER dafür beigebrachten "Parallelen" (1 Sam 2,33; Jer 44,7b; 47,4) überzeugen nicht[44]. Mal verwendet den "dativus commodi/incommodi" auch sonst vgl. 3,11 (3mal) und 3,20 und besonders Jahwes Drohung in 2,3aα (hin^{e}nî goᶜer lakaem aet-hazzaeraᶜ, "siehe ich bedrohe zu eurem

Nachteil die/eure Nachkommenschaft"), die sowohl formal wie inhaltlich eine Parallele zu 2,12 darstellt.
ʿer w^{e}ʿonae verstehen wir im Anschluss an die Entscheidung des HOTTP als "wach (part. von ʿûr) - d.h. am Leben, bei Bewusstsein - und antwortfähig", wobei mit einem sprichwörtlichen Ausdruck gerechnet wird[45]. Die Vernichtung aller, die "bei Bewusstsein und antwortfähig sind", bedeutet die vollständige Ausrottung der Angehörigen (Familie bzw. Sippe)[46]. Das 2. Akkusativobjekt, ûmaggîš minḥa (ob man es nun auf einen Priester deuten will - vgl. 1,7; 3,3 u.a. - oder nicht), dient im Grunde nur dazu, die Tatsache der Vernichtung auch für den Bereich des Kultes zu verdeutlichen. Vgl. CHARY z.St. : "Sa descendance sera anéantie et donc la famille ne sera plus représentée dans le culte. Le second châtiment n'est en réalité qu'un autre aspect d'un châtiment unique." CHARY folgt dabei nicht genau unserer Interpretation, sondern einer bereits von Targ und Syr stammenden (und in einem Teil der jüdischen mittelalterlichen Exegese - z.B. IBN EZRA - weitergeführten) Auslegung, die ʿer w^{e}ʿonae als "Sohn und Enkel" übersetzt. In der Konsequenz (Vernichtung der Familie) entspricht dies aber unserem Vorschlag. Demgegenüber sind andere Deutungen als im Rahmen eines Fluchworts zu milde oder zu wenig spezifisch abzulehnen : "Lehrer und Schüler" (Vulg; bShab 55b = bSan 82a; ein Teil der rabbinischen Exegese, u.a. RASCHI; LUTHER) ; "Beschützer[47] und Gesprächspartner" (RUDOLPH)[48].

Zu V.13 :
Für die Deutung dieses Verses[49] kann ein für allemal auf RUDOLPH z.St. verwiesen werden, mit dem ich hier völlig übereinstimme. Das gilt insbesondere in bezug auf seine Annahme, dass in V. 13 - gegen die Erwartung, die von den drei einleitenden Wörtern geweckt wird - noch nicht vom "zweiten" Vergehen des Volkes die Rede ist : "es folgt... zunächst kein Vorwurf, sondern eine Feststellung, nämlich die Klage der Angesprochenen, dass Jahwe die gnädige Annahme ihrer Opfer verweigere" (RUDOLPH). Mit RUDOLPH ist ferner kassôt als ein einen inf.abs. vertretenden inf.cs. zu verstehen (vgl. GK §§75aa; 75ff; 113x) und "parallel zu taʿ^{a}śû

aufzulösen"; me'ên ist (mit Syr, v. BULMERINCQ, RUDOLPH, RENKER 72 Anm.25, aber gegen SCHREINER 212 Anm. 29) kausal aufzufassen (vgl. Jes 50,2; Ez 34,8 und GK §152y); raşôn ist "Zustandsakkusativ" (vgl. die Begründung bei RUDOLPH und v.BULMERINCQ z.St.).

Die Annahme, in V. 13 werde ein Vergehen des Volkes angeprangert, führt m.E. in eine Sackgasse : zu der nur durch Eisegese plausibel zu machenden Behauptung, das "Bedecken von Jahwes Altar mit Tränen" sei ein Element in einem heidnischen oder synkretistischen Kult[50]. Diese Annahme verkennt offensichtlich eine Mal eigene rhetorische Technik : das verurteilte Fehlverhalten wird zunächst nur angedeutet und erst am Ende eines Redeabschnitts vollends enthüllt (so schon in VV. 10b-11 und so nun auch in VV. 13-16). Mit LXX ist auch hier wieder wenig anzufangen (vgl. einige Angaben bei RUDOLPH); MT erhält eindeutige Schützenhilfe von εβρ', Aq, Symm, Theod (vgl. ZIEGLER) und Syr.

Zu V.14 :

Zur Deutung dieses textkritisch und grammatisch unproblematischen Verses kann wiederum generell auf RUDOLPH z.St. verwiesen werden. Mit bgd wird noch etwas verschlüsselt die Verurteilung der Ehescheidung in V. 16 vorausgenommen; vgl. Ex 21,8, wo bgd (wie hier mit b^e) ebenfalls im Kontext unrechtmässiger Trennung von einer Frau steht.

Zu den Ausdrücken "Frau deiner Jugend" (=die erste, in der Jugendzeit geheiratete Frau) und "deine Gefährtin" vgl. ADINOLFI 250f.[51]. Umstritten ist die Frage, wie der Ausdruck 'ešaet b^{e}rîtaeka inhaltlich zu füllen sei. Eine ganze Reihe von Autoren deutet b^{e}rît hier als "(Ehe)vertrag" und übersetzt den Ausdruck dementsprechend als "die Frau deines Vertrags", "die Frau, der du verpflichtet bist"[52]. Eine Spezialfrage ist dabei noch, ob hier ein schriftlicher Ehevertrag gemeint ist, womit die eine solche Vertragsform bezeugende späte Stelle Tob 7,14 kein erratischer Block im Bereich des AT mehr wäre[53]. Mit RUDOLPH 274 ist aber festzuhalten, dass b^{e}rît im AT nirgendwo eindeutig den "Ehebund" bezeichnet und dass in unserem Vers von V. 10b her auf

jeden Fall andere Obertöne mitschwingen : "'dein Bund'... ist der Bund Jahwes mit Israel (so auch Ez 16,8 und Prv 2,17), an dem der einzelne Israelit teilhat, also auch die Frau, die somit innerhalb des Gottesvolkes in der Stellung zu Jahwe mit dem Mann gleichberechtigt ist" (RUDOLPH; vgl. TOSATO 552f., bes. Anm. 19, und ADINOLFI 251f.). Nur bei diesem Verständnis von b^{e}rît ist klar, dass "die Frau deiner Jugend" nur eine Israelitin sein kann.
Der abschliessende, mit w^{e}hîʾ beginnende Nominalsatz lässt als solcher die Zeitstufe offen : auch nach der Verstossung bleibt "die Frau deiner Jugend" die "Genossin desselben Bundes" (RUDOLPH).

Zu V.15 :
"V.15a ist die grosse crux des Maleachibuchs", meint RUDOLPH z.St. zu Recht. Mit ihm verzichte ich darauf, "alle vorgetragenen Deutungen Revue passieren zu lassen" (vgl. Verweise und Literaturangaben bei RUDOLPH, ferner bei SCHREINER und v.BULMERINCQ) und auf die alten Versionen einzugehen, da auch sie sich nur einen Reim auf MT gemacht haben.
RUDOLPH rechnet mit Anspielungen auf Gen 2, aber diese Hypothese macht mehrere Konjekturen notwendig und passt im Kontext nicht besonders gut. Ich folge hier lieber der Deutung von TOSATO 551f.), die dem Vers eine sinnvolle Funktion innerhalb der gan- en Perikope zuzuweisen vermag[54]. TOSATO versteht V. 15 parallel V. 12; ging es dort um das "erste", so geht es hier um das weite" Vergehen Israels. ʿaśa in V. 15a bezieht sich dann auf s verurteilte "Tun" (Verstossung der ersten, israelitischen u), das mit der Drohung ûš^{ye}ʾar rû^{a}ḥ lô sanktioniert wird; dies Nominalsatz lässt es offen, ob die Sanktion bereits vollzog wurde oder ob es sich - was von der Fortsetzung her wahrsc inlicher ist - um eine in die Form der Drohung gekleidete Ma ung handelt. TOSATO weiterführend, möchte ich annehmen, dass in 15a gegenüber V. 12 eine Steigerung vorliegt : war es dort um e Vernichtung der Angehörigen des Täters gegangen, so steht

nun auch und darüber hinaus sein eigenes Leben auf dem Spiel (was nebenbei ein weiterer Hinweis auf die Verknüpfung der beiden Abschnitte von 2,10-16 ist).

rû^{a}ḥ ist mit TOSATO (der sich auf D.LYS, "Rûach". Le Souffle dans l'AT, Paris 1962, 336 beruft) im Sinne von "soffio vitale/ vita" aufzufassen, was gegenüber "Verstand" (SCHREINER) den Vorzug verdient. In Verbindung mit šmr Nif. (+b^{e} : vgl. V. 16; ferner ähnliche Ausdrücke in Jer 17,21; Dtn 4,15; Jos 23,11) ergibt sich die von der vorausgehenden Drohung her sehr ernst gemeinte Mahnung, "auf das eigene Leben achtzugeben" (vgl. KEIL z.St.). Die gewiss auch mögliche Wiedergabe von SCHREINER 217 Anm. 70 und 72 ("Doch bewahrt <euch> euren Verstand") scheint mir im Kontext zu harmlos.

Das Problem des im biblischen Hebräisch an sich nicht ungewöhnlichen Personwechsels in V. 15b hat schon den alten Versionen Kopfzerbrechen bereitet (erst 2.m.pl. in V. 15bα, dann in V. 15bβ Suffix 2.m.sg., abhängig von einem Verb in der 3.m.sg.!). Die ansprechendste Lösung bietet SCHREINER 213 (mit E.KOENIG und vor allem J.SPERBER ZA 32, 1918/19, 23-33) : "Bewirkt der Wechsel der Anrede vom Pl. zum Sg. eine Zuspitzung, so zeigt der Uebergang von der 2. zur 3. pers. 'am Ende der Rede... eine positive Wende an' und markiert zugleich den Schritt vom Besonderen zum Allgemeinen." In der Uebersetzung ist so etwas natürlich schwer nachzuahmen[55].

Zu V.16 :

Nachdem V.16aα bereits zu Beginn diskutiert wurde, bleiben in diesem Vers noch zwei Probleme. Das erste ist die Syntax von V.16aβ (w^{e}kissa ḥamas ʿal-l^{e}bûšô). Mit KEIL z.St. sind 2 Uebersetzungen möglich : "er (der sein Weib verstösst) bedeckt mit Frevel sein Gewand, oder : es deckt Frevel sein Gewand". Die erste Möglichkeit passt zu unserer Entscheidung in V.16aα besser. Ich halte den Satz für das zweite Objekt von "ich hasse" (gegen die Bedenken von RUDOLPH) : Koordination und Identifikation der

beiden zugegebenermassen syntaktisch inkongruenten Objekte werden durch die beiden parallelen 'mr-Sätze hergestellt.

Das zweite Problem betrifft V.16b, genauerhin die Frage, ob hier die Jahwerede von V.16a weitergeführt wird. Ich möchte für diese Annahme plädieren, ohne sie mit Sicherheit beweisen zu können. Zunächst spricht dafür, dass Jahwereden bei Mal auch sonst von ʾamar JHWH ṣᵉbaʾôt unterbrochen und danach fortgeführt werden. Vor allem aber würde diese Annahme die scheinbare "Verdoppelung" gegenüber der fast identischen Mahnung in V.15b erklären, wo noch der Prophet spricht. Dort stand der Vetitiv (ʾal-jibgod), hier steht nun der betonte, autoritative Prohibitiv (wᵉloʾ tibgodû)[56]. Der Prohibitiv passt gut zu einem Verbot aus Jahwes Mund (vgl. den Dekalog!), das 2,10-16 feierlich abschliessen würde.

3. Aufbau von 2,10-16

Nach den vorausgehenden Detailbemerkungen ist es angebracht, unser Verständnis von Aufbau und Gedankenführung der Perikope zusammenfassend darzustellen. Die ersten drei Wörter von V.13 (wᵉzoʾt šenît taʿᵃśû, "und das tut ihr als zweites") teilen den Text in 2 Abschnitte auf, die allerdings nicht unverbunden nebeneinander stehen, sondern miteinander verschränkt sind (siehe unten).

Der 1. Abschnitt (VV.10-12) setzt mit einer doppelten rhetorischen Frage (V.10a) ein, die einen sowohl vom Propheten wie von seinen Zuhörern anerkannten Tatbestand (die allen Israeliten gemeinsame Vaterschaft Gottes) ausspricht. Sie führt zu einer Scheltrede des Propheten, die zunächst als eine präsentische, die Gegenwart betreffende Frage (V.10b) und dann als eine vergangenes Verhalten apostrophierende Anklage (V.11) formuliert ist. Die Anklage mündet in V.12 in die Sanktion : ein jussivisch gefasstes, doppeltes Fluchwort.

Der 2. Abschnitt (VV. 13-16) beginnt wiederum mit einer Scheltrede des Propheten (wobei in V. 14a das "Warum ?" des Volkes "eingebaut" wird), die aber gegen Ende (V. 15 und wohl schon V.14bβ) immer mehr zur Mahnrede wird und schliesslich (V.16) in einem Jahwewort gipfelt. Dieser 2. Abschnitt geht von der aktuellen Erfahrung des Volkes aus (Tränen und Klagen, weil Jahwe die Opfer des Volkes verschmäht : V.13), die das Volk die Warum-Frage stellen lässt (V.14a). An diese Frage knüpft die Anklage des Propheten an ("Jahwe war Zeuge..., aber du hast doch treulos gehandelt" V.14), die in einer Drohung (V.15aα) und einer doppelten (positiven und negativen) Mahnung (V.15b) weitergeführt wird. Zur Begründung seiner Predigt beruft sich der Prophet abschliessend auf ein Wort Jahwes, der die Ehescheidung ablehnt und sie einer "Gewalttat" gleichsetzt; auch das Jahwewort schliesst mit einer doppelten Mahnung, deren negativer Teil als autoritativer Prohibitiv formuliert ist.

4. Argumente für den Nexus Mischehen - Ehescheidungen

RUDOLPH (271) ist der Meinung, "die Einheit" von 2,10-16 werde "übertrieben, wenn man... zwischen den Mischehen und den Ehescheidungen einen sachlichen Zusammenhang herstellen will : Der Wunsch, eine Ausländerin zu heiraten, sei der Grund für die Scheidung von der ersten (jüdischen) Frau gewesen. Solche Fälle kann es natürlich gegeben haben, aber typisch sind sie schon deswegen nicht, weil ja Mehrehe erlaubt war und die Heirat mit einer neuen Frau nicht die Scheidung von der alten zur Voraussetzung hatte. Und auf alle Fälle wird in unserem Text diese Verknüpfung nicht vollzogen."

RUDOLPH ist zuzugeben, dass der Text selbst einen kausalen Zusammenhang der beiden Vergehen nirgendwo aussagt. šenît (V.13) weist auf ein neues Thema hin. Schliesslich scheint - was RUDOLPH nicht erwähnt - die Ablehnung der Scheidung in V. 16 ganz generell ohne Rücksicht auf bestimmte "Spezialfälle" formuliert zu sein.

RUDOLPHs rechtshistorisches Argument (Erlaubtheit der Polygamie) ist theoretisch anzuerkennen, aber de facto wissen wir nur wenig über die Verbreitung polygamer Verhältnisse. In wirtschaftlich prekären Zeiten, wie sie zur Zeit von Mal anzunehmen sind[57], wird die Mehrehe das Privileg einer kleinen Minderheit gewesen sein. Nun spricht allerdings einiges für die Vermutung, dass in den Mischehenkapiteln von Esr/Neh gerade diese Minderheit (Oberschicht Esr 9,2 und Priesterschaft Neh 13,28f.) gemeint war[58]. Für diesen Fall gibt BOTTERWECK[59] eine recht ansprechende Erklärung, (die nicht nur für die direkten Heimkehrer aus dem Exil plausibel ist) : "Da die Töchter der vermögenden Ausländer in Jerusalem oder in den Nachbarstaaten sich kaum mit der Stellung als Nebenfrau begnügten, konnten die vornehmen Judäer nur dann durch Verschwägerung mit Ausländern wieder zu Vermögen und Ansehen gelangen, wenn sie ihre angetrauten Frauen entliessen." Die Annahme, dass solche Fälle recht häufig vorkamen oder dass gerade die einflussreichen, "massgeblichen" Kreise darin verwickelt waren, genügt, um bei Maleachi gegen RUDOLPH eine sachliche Verknüpfung der beiden Vergehen voraussetzen zu können.

Entscheidend ist aber die Widerlegung von RUDOLPHs textbezogenem Argument. Es lässt sich m.E. zeigen, dass Darstellung und Verırteilung der "beiden Vergehen" (VV.10-12.13-16) aufeinander be-ogen und miteinander verknüpft sind. Für sich allein wäre der bschnitt VV. 10-12 undenkbar. Er kommt erst mit dem Jahwewort . 16 zum Abschluss (wie auch VV. 13-16 insbesondere die ein-itende rhetorische Frage V. 10a voraussetzen)[60]. Die dafür rechenden Argumente von Aufbau und Stil der Perikope her kön-ı ı hier aus Platzgründen nur gerade skizziert werden :

1 Mit TOSATO (bes. 550f. und Anm. 17) ist der parallele Aufbau v(VV. 10b-12 (TOSATO : VV. 11-12) und VV. 14-15 festzustellen : jɛ ils 1. Delikt und 2. Sanktion. Diese Parallele wird insbeso ere vom 4maligen ᶜaśa markiert (VV. 11.12 und 13.15 - wenn maı lamit rechnen darf, dass ᶜaśa in V. 13 über diesen Vers

hinausweist, s.o.). Die Sanktion von V. 12 (Vernichtung der Familie) wird in V. 15 nochmals gesteigert (Vernichtung des Täters selber).

2. Das noch etwas rätselhafte "Entweihen des Väterbundes" (V.10b) und des "Heiligtums Jahwes" (V. 11b) wird erst in V. 14b im "treulosen Handeln" an "der Frau deines Bundes" vollends deutlich und konkret (zur Deutung von b^e^rît in V. 14b s.o.).

3. Unser Hauptargument ist jedoch ein Aussagensystem, das auf bgd, dem Leitwort des Textes, beruht (5 Belege : VV. 10b.11a.14b.15b. 16b). bgd kommt bei Mal sonst nicht vor; es charakterisiert und rahmt (VV. 10b.16b) gerade dieses dritte "Diskussionswort". Manche Kommentatoren (z.B. CHARY 255; vgl. M.A. KLOPFENSTEIN THAT I, 261-264) finden die unterschiedlichen Konstruktionen von bgd (mit oder ohne b^e^) in dieser Perikope offensichtlich verwirrend. Man kann den Tatbestand m.E. nur verstehen, wenn man alle 5 Belege auf eine und dieselbe "Treulosigkeit" bezieht, die jedoch mit dem Fortschreiten des Textes immer plastischer und greifbarer wird : in V. 10 ist noch fragend vom treulosen Handeln "einer gegen den andern" [61] die Rede (ohne dass man weiss, wer dessen Opfer ist); in V. 11a wird Judas kollektive "Treulosigkeit" festgestellt (und in V. 11b durch ba'al begründet); in V. 14b erreicht die Anklage mit dem Sprung in die 2. Pers.sing. ihren Höhepunkt, und zugleich wird nun offenbar, wer das konkrete Objekt des "treulosen Handelns" ist (das dann in V. 16a als "Ehescheidung" qualifiziert wird) : "die Frau deiner Jugend/deines Bundes". Der 4. und der 5. Beleg führen vom Individuellen und Konkreten wieder zum Allgemeinen zurück (V. 15b: unbestimmtes Subjekt "man", aber noch im Singular, noch mit b^e^ + Objekt; V. 16b : an das ganze Volk gerichteter, autoritativer "Prohibitiv" Jahwes in der 2. Pers.plur.).

Am Beispiel von bgd wird so noch einmal die schon oben (zu V. 13) charakterisierte rhetorische Technik Maleachis deutlich : zunächst wird nur in Andeutungen oder theologischen Wertungen (bgd!)

geredet, erst am Ende eines Redeabschnitts wird "Fraktur geredet" (V. 11 : ba^cal, V. 16 : šallaḥ; vgl. RUDOLPH 272 und bes. 273 : "Auch beim zweiten Thema... fällt der Prophet nicht sofort mit der Tür ins Haus.").

Diese Methode, die mit Steigerung und zunehmender inhaltlicher Füllung arbeitet, gerät aus dem Blick, wenn man die VV. 10-12 und 13-16 auseinanderreisst und wenn die Verstossung der "Frau deines Bundes" nicht als Gipfel des einen verwerflichen Handelns erscheint, das schon mit ba^cal eingesetzt hat[62].

* * * *

Maleachis Verkündigung lässt sich nach der hier vertretenen Auffassung sehr eng mit der Reformtätigkeit von Esra und Nehemia verbinden. Auf diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund ist Mal 2,10-16 zu verstehen. Diesen Hintergrund gilt es auch dann nicht aus den Augen zu verlieren, wenn man die Perikope in den Dienst einer christlichen Ehetheologie stellen will. Sie lässt sich nicht als Stütze für die Forderung der Unauflöslichkeit der Ehe verwenden. Aber sie kann - wie RUDOLPH zu V. 14 mit Recht hervorhebt - als weiterer alttestamentlicher Zeuge für eine theologisch begründete Gleichberechtigung der Frau gelten.

ANMERKUNGEN

1 Vgl. dazu meine kurze Präsentation "The United Bible Societies' Hebrew OT Text Project" : The Bible Translator 26, 1975, 346-352; ferner D.BARTHELEMY, Problématique et tâches de la critique textuelle de l'Ancien Testament hébraïque, in : ders., Etudes d'histoire du texte de l'AT (OBO 21), Fribourg - Göttingen 1978, 365-381 und J.A.SANDERS, Text and Canon : Concepts and Method : JBL 98, 1979, 5-29, bes. 9f. - Mit der Diskussion von 20 textkritischen Problemen des Buches Mal beendete das HOTTP-Komitee seine letzte "Sommersession" im August 1979.

2 ZAW 91, 1979, 207-228. (SCHREINER kannte den 1976 erschienenen Kommentar von RUDOLPH noch nicht.)

3 Ebda. 218.

4 Für SCHREINER spricht - falls "in Israel und" nicht späterer Zusatz ist - eine m.E. eindeutige wörtliche Anleihe von Mal 2,11 bei Dtn (vgl. Dtn 13,15 und 17,4; ferner J.L'HOUR, Les interdits to'eba dans le Deutéronome : RB 71, 1964, 481-503). Dazu und zu weiteren sprachlichen Berührungen von Mal und Dtn vgl. A.von BULMERINCQ, Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi, Dorpat 1926, 436-438 (§12). - Dagegen sind die in Mal 2,10-16 zentralen Verben bgd und ḥll (Pi.) im Dtn nicht belegt.

5 W.PLAUTZ, Monogamie und Polygynie im AT : ZAW 75, 1963, 3-27. PLAUTZ betont zu Recht den von SCHREINER (bes. 226) vernachlässigten Unterschied zwischen Polygamie bei Königen und bei gewöhnlichen Sterblichen.

6 R.de VAUX, Les institutions de l'AT, Bd. I, Paris [3]1976, 45-48; hier 47.

7 SCHREINER 213; eingehende Begründung 213f. und 217 Anm. 74-75.

8 SCHREINER 207 : "Dass ein Prophet für Ehescheidung plädieren kann - das besagt MT dieses Verses ja eindeutig ! - war offenbar für einen Teil der (christlichen) Ausleger der Neuzeit nicht zu akzeptieren."

9 Deshalb hat sich z.B. das HOTTP-Komitee dafür entschieden, den Bibelübersetzern die Wahl zwischen den beiden Auffassungen zu lassen (obwohl das Komitee selber eher "scheidungsverbotfreundlich" war).

10 Selbstverständlich tragen aber weder das Komitee noch D.BARTHELEMY die Verantwortung für die in diesem Artikel ausgesprochenen Meinungen.

11 In ihren beiden Textformen (vgl. Text und Apparat in der Edition von J.ZIEGLER). - Syr lässt die ersten drei Wörter von MT unübersetzt : vgl. KRUSE-BLINKENBERG 103f.

12 Von diesem Manuskript standen dem HOTTP-Komitee (J.A.SANDERS) Photographien zur Verfügung. Für MT כי שנא שלח liest 4Q XII^{a} כי אם שנתה שלח, was wohl am ehesten als "Wenn du hasst, entlasse !" zu verstehen ist.

13 Nach W.BACHER (Die Agada der palästinischen Amoräer, Bd. 1, 1892, 49 Anm. 3) handelt es sich um R.Jehuda ben Ḥijja, der in der 1. Hälfte des 3. Jh. bei "Rabbi" (R.Jehuda Hanaśiʾ) lebte.

14 A.AMMASSARI, Un profilo biblico del matrimonio. Note di esegesi. Roma : Ed. A.V.E. 1977, 94 Anm. 12. - Nich erwähnt werden hier und für die entgegengesetzte Deutung die Autoren, die ihre Zuflucht zu Konjekturen nehmen.

15 Zur Syntax vgl. RUDOLPH 270 z.St. : "שָׂנֵא ist Verbaladjektiv im Sinn eines Partizips, bei dem das Pronominalsubjekt fehlen kann, wenn es sich aus dem Zusammenhang ergibt (GK §116s); das ist hier wegen אמר י' der Fall : Das Pronomen der 1. Person ist zu ergänzen." Vgl. z.B. auch Sach 9,12 und Mal 1,7a. (RUDOLPH rechnet dann allerdings doch damit, dass ein ursprüngliches ᶜanî ausgefallen sein könnte.) šallaḥ ist "Infinitiv und ersetzt ein Substantiv" (RUDOLPH). Als Parallele für śnʾ mit Objekt im Infinitiv vgl. Ps 101,3 (so E.KOENIG, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebr. Sprache, Bd. II/2: Syntax, 1897, §399i). - Kausales kî (Mal 1,11 <2mal>; 2,2b.11b. 16a <!>; 3,2b.6a.8a.12b; evtl. 3,21a <evtl. aber konsekutiv oder emphatisch>) ist bei Mal häufiger als konditionales (1,4. 8 <2mal>; 3,14<2mal>.

16 Vgl. H.B.STARCKE (zit. bei SCHREINER 213 Anm. 40; vgl. 207 Anm. 2), der zu Recht auf den verbindenden Akzent Mûnaḥ hinweist. - Gegen die Tendenz zur Textveränderung am Beginn von V. 16 haben die Masoreten überdies "Stützungsmassnahmen" ergriffen : im Codex Leningradensis B 19^{A} mit einer Mp zu 2Sam 13,22 (wo festgehalten wird, dass der Ausdruck כִּי־שָׂנֵא nur 2mal belegt ist - also ausserdem noch in Mal 2,16) und bei GINSBURG mit einer Mm (ש §797), wonach שָׂנֵא 5mal belegt ist : Dtn 12,31; 16,22; 2 Sam 13,22; Mal 2,16; Spr 6,16 (so auch FRENSDORFF, Die Massora Magna, 202b und G.E.WEIL, Massorah Gedolah, Bd.I, Rom 1971, §1150).

17 Nach W.BACHER (siehe Anm. 13) ist R.Joḥanan ben ha-Nappaḥ gemeint, ebenfalls ein Schüler von Jehuda Hanaśiʾ. - Vgl. auch L.PRIJS (Beiträge zur Frage der jüdischen Tradition in

der Septuaginta, Leiden 1948, 18), der noch Midrasch Genesis rabba 18,8 für dieses Textverständnis anführt.

18 POCOCKEs wichtiger Kommentar zu Mal ist (nach REINKE 140 Nr. 64) erstmals 1685 erschienen (Commentaries on Hosea, Joel, Micah, and Malachi, Oxford); mir zugänglich in der Ausgabe von Leonard Twells (2 Bde., London 1740) : The theological works of E.POCOCK, containing his Porta Mosis, and English commentaries on Hosea, Joel, Micah, and Malachi.

19 Schelt- und Mahnrede gegen Mischehen und Ehescheidung : Bibel und Leben 1, 1960, 179-185.

20 Wat sê Maleagi van Egskeiding ? : Hervormde Teologiese Studies (Pretoria) 22, 1966, 46f.

21 Diese Aufzählung (und die vorangehende zur gegenteiligen Auffassung) erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit; für weitere Namen vgl. bes. A.v.BULMERINCQ z.St.

22 So sehr deutlich RUDOLPH z.St., ferner KRUSE-BLINKENBERG 102-104 u. 111 ("It seems most difficult to imagine how an original M text parallel to T and LXX could have developed into the present incongruent MT, whereas the opposite development is very intelligible." 111). Letzterer missversteht allerdings den Text, wenn er ihn als Protest gegen die Auflösung von Mischehen deutet (103f.)!

23 Mit einem solchen Verbot rechnen übrigens auch die Autoren nicht, die Maleachis Opposition gegenüber der Ehescheidung nicht auf die erste(n) Ehe(n) mit der "Frau der Jugend" beziehen. Vgl. z.B. RUDOLPH 273 und 275 (das Verbot gilt "nur für die Ehe mit einer Israelitin", Mischehen sind lösbar, vgl. Esr).

24 Dieser kausale Zusammenhang wird im Text nicht explizit hergestellt; dennoch sprechen - gegen RUDOLPH 271 - wichtige Gründe dafür (s.u. - mit Vermutungen zu den konkreten historischen Umständen).

25 Die meisten heutigen Kommentare, Einleitungen und "Geschichten Israels" datieren Mal ins 5. Jh., häufig in dessen erste Hälfte (dagegen RUDOLPH : zwischen 450 und 420). Mit RUDOLPH 273 wird man vor allem festhalten müssen, dass sich "nicht mit Sicherheit... entscheiden" lässt, in welchem chronologischen Verhältnis Mal zu Esr bzw. Neh steht.

26 MT bewährt sich hier durchwegs gegenüber den alten Versionen - vor allem gegenüber LXX -, die an den entscheidenden Stellen häufig eine lectio facilior vorziehen. Im Einzelnen siehe unten.

27 Die hier vorgeschlagene Uebersetzung ist bewusst wörtlich; in Klammern stehen zum besseren Verständnis notwendige Ergänzungen.

28 Zur Terminologie : Als "Diskussionsworte" bezeichnet BOECKER, als "Disputationsworte" PFEIFFER die sechs Abschnitte von Mal (ohne 3,22-24). Vgl. auch J.A. FISCHER, Notes on the Literary Form und the Message of Malachi : CBQ 34, 1972, 315-320. - Der Diskussionswortcharakter von 2,10-16 ist weniger eindeutig als bei den übrigen 5 Abschnitten (vgl. aber V. 14a), was auch PFEIFFER 564-566 gesehen hat.

29 Gegen SCHREINER 218.

30 Aehnlicher Gesprächseinsatz mit einer "allgemeinen Feststellung" z.B. in 1,6. - Zu "Jahwe als Vater" : vgl. Mal 1,6 (ebenfalls ein Diskussionswort einleitend !) und 3,17b, ferner Jes 64,7.

31 bara' bezieht sich hier (und anderswo) auf die "Erschaffung" Israels : vgl. dazu bes. Deuterojesaja (z.B. Jes 43,1.15). So auch RUDOLPH z.St., TOSATO 550.

32 So RUDOLPH z.St. So auch E.JENNI THAT I, 1971, 16 (von SCHREINER 223 Anm. 94 ablehnend zitiert). - Die "universalistische Auffassung" von V. 10 ist unzutreffend, ob man sie nun Maleachi selbst (so z.B. G.FOHRER, Geschichte Israels, Heidelberg 1977, 207 und ders., Die Propheten des AT, Bd. 5, Gütersloh 1976, 101-103 - unter Auslassung von VV. 11-13aα als Zusätze !) oder seinen Gesprächspartnern (so SCHREINER) zuschreibt. - Dies ist auch für V. 16 entscheidend : die dortige Ablehnung der Scheidung gilt nicht allgemein, sondern nur für den Mal hier interessierenden Sonderfall (vgl. auch RUDOLPH 275 und TOSATO 553 Anm. 21-22).

33 Als weiterer Rechtfertigungsgrund, den Mal irgendwie anerkennt, dient nach SCHREINER (219) "der Wunsch, Kinder zu haben"; dies unter der Voraussetzung, dass man mit SCHREINER 217 Anm. 71 zaera' 'elohîm in V. 15a einfach mit "Kinder" übersetzt.

34 Auch PFEIFFER (555.564f.) meint, dass in V. 10 der Prophet das Wort hat.

35 RUDOLPH 268 (Anm. b zu V. 10) und 272 Anm. 4.

36 Dass nibgad diese Form sein kann, gibt auch RUDOLPH 268 (Anm. b zu V. 10) - unter Berufung auf die Grammatiken von KOENIG und BAUER-LEANDER - zu, obwohl er selbst dann nibgod liest und nibgad für eine "bewusste Korrektur" des MT hält. Zu beachten wäre vielleicht, dass die beiden o-Formen von bgd in V. 15f. (auf die RUDOLPH sich stützt) in pausa stehen, dagegen nibgad in V. 10 nicht. - SCHREINERs (208f.)

Argumente gegen nibgad als 1. Plur.Impf.Qal überzeugen mich nicht : Neh 4,13b und Jes 53,6a sind gar nicht so schlechte Parallelen für das "Distributivum zur 1. pers.pl.". Ausserdem ersetzen die von E.JENNI (THAT I, 101) gesammelten Stellen mit pronominalem Gebrauch von ʾîš - ʾaḥîw (etc.) mit Prädikat in der 2.Plur. (z.B. Lev 25,14) die für die 1.Plur. wohl eher durch Zufall seltenen Belege. - nibgad Nif. wäre ein Hapax.

37 Die Kausalsatz-Deutung vertreten RUDOLPH z.St. (mit Umvokalisation zu 'ahab, womit die Parallelisierung zu ûbaᶜal vollkommen ist) und SCHREINER 209f. (offenbar ohne eine Umvokalisation für nötig zu erachten). - Bezüglich der Satzeinteilung scheint auch LXX (... τα αγια κυριου, εν οις ηγαπησε) MT zu folgen. Dagegen findet sich die Gleichordnung von ʾhb und bᶜl schon bei Syr (KRUSE-BLINKENBERG 99).

38 Gewiss könnte man hier einem Zirkelschluss erliegen; unsere Hypothese hat aber den Vorteil, dass sie einfach ist und trotzdem die Fakten befriedigend zu erklären scheint. Dass sich die beiden Verbaladjektive in V. 11 und V. 16 gegenseitig stützen, hat schon POCOCK z.St. gesehen : "those things - sc. die in V. 16 abgelehnte Ehescheidung - are contrary to that holiness here spoke of; as those he hates, so this he loves and requires".

39 Für Heiligtum = "heiliges Volk" vgl. auch die ähnliche Formulierung in Esr 9,2 (zaeraᶜ haqqodaeš), ferner Esr 8,28 und die bei SCHREINER (222) angeführten Parallelen : Lev 20,26; Dtn 7,6; 26,19; Jes 63,18; Jer 2,3 (qodaeš jiśraʾel lᵉJHWH); ausserdem Ps 114,2. Stellen wie Ps 78,68f. und Jes 63,18 zeigen überdies, wie leicht die Assoziation vom heiligen Tempel zum heiligen Volk (und umgekehrt) damals vollzogen wurde. - In diesem Sinne haben den Ausdruck an unserer Stelle u.a. verstanden : Targum, Raschi (nach Reinke), Ibn Ezra (nach Keil), ROSENMUELLER, SCHOLZ, HITZIG, STEINER, KEIL, SELLIN.

40 Es trifft - gegen SCHREINER 210,der den Ausdruck mit "YHWHs Heiligkeit" übersetzt - nicht zu, dass bei unserer Deutung V. 11b und V. 13a sich auf dasselbe Vergehen beziehen würden. Denn 1. muss "Heiligtum" nicht notwendig "Tempel" bedeuten, und 2. ist mit RUDOLPH z.St. anzunehmen, dass in V. 13a noch nicht von einem Vergehen die Rede ist.

41 Das dürfte freie Uebersetzung des hebr. Textes sein, ohne dass man eine andere Vorlage annehmen müsste (eine Feststellung, die für die LXX des ganzen Verses gilt). Vgl. auch KRUSE-BLINKENBERG 99f. (zu LXX und Syr).

42 KRUSE-BLINKENBERG a.a.O. nennt dafür C.C.TORREY, H.WINCKLER und F.F.HVIDBERG (der unter bat-ʾel eine Göttin versteht : vgl. ablehnend RUDOLPH 272 Anm. 6). In jüngster Zeit haben sich G.W.AHLSTROEM (bes. 28 und 49 : bat-ʾel = "a goddess") und J.SCHARBERT (Ehe und Eheschliessung in der Rechtssprache des Pentateuch und beim Chronisten, in : Studien zum Pentateuch, FS W.KORNFELD, hrsg. von G.BRAULIK, Wien 1977, 213-225; hier 221) in diesem Sinne geäussert.

43 "Der Mann" (etc.) steht auch hier wieder individualisierend für alle Israeliten, die sich dieses Vergehen haben zuschulden kommen lassen. - "Verfluchung" (mit qll) von Israeliten, die eine Mischehe eingegangen sind, auch in Neh 13,25.

44 Diese und weitere Stellen (Jes 14,22; 1 Kön 14,10; 21,21; 2 Kön 9,8; 1 Sam 2,33) lassen sich mit BROWN-DRIVER-BRIGGS s.v. krt (der hier auch Mal 2,12 nennt) anhand des "dativus incommodi" zufriedenstellend erkären.

45 Vgl. das von A. SCHENKER betreute Manuskript des "Preliminary and Interim Report on the Hebrew OT Text Project", Bd. 5, z. St. : "L'expression est proverbiale. Dans le camp de tentes détruit il n'y a plus personne qui soit conscient et capable de répondre à l'appel de celui qui s'approche du camp en s'annonçant par des appels. Car tout le monde a été tué." - Dieser Deutungsvorschlag folgt in etwa ABRAVANEL (laut Angaben von D. BARTHELEMY) und B.DUHM, ZAW 31, 1911, 181.

46 Die in Anm. 45 ausgeführte Deutung von ʿer w^{e}ʿonae hat den Vorteil, dass sich die gedankliche Assoziation zu den "Zelten Jakobs" mühelos ergibt. - Für "Zelt" als "heimischer Herd" und "Zelte" als "Wohnstätten eines ganzen Volkes" vgl. die Belege bei K.KOCH, Art. ʾohael (TWAT I, 128-141, bes. 130-132) und bei SCHREINER 215 Anm. 60. Vgl. bes. Ps 52,7, wo Untergang durch göttliches Strafgericht - unserer Stelle ähnlich - als "Herausreissen (nsḥ) aus dem Zelt" ausgedrückt wird.

47 "Beschützer" deutet ʿer als Partizip eines Verbums ʿjr (vgl. ugarit. ġjr) : so RUDOLPH; B.HARTMANN VTS 16, 1967, 102-105; M.DAHOOD Bib 50, 1969, 348; J.J.STAMM ThZ Basel 35, 1979, 8f. (ʿer = "Beschützer" oder "Beschützter" ?); vgl. auch R.M. SERRA Claretianum 4, 1964, 161-176. An unserer Stelle passt das aber kaum, vor allem wegen der Kombination mit w^{e}'onae. RUDOLPH ist z.B. gezwungen, krt Hif. abschwächend mit "versagen" (statt "ausrotten" wiederzugeben.

48 LXX hilft hier nicht weiter : statt ʿer scheint sie ʿad (Resch-Dalet-Verlesung) = εως gelesen zu haben. Dagegen dürften και εκ προσαγοντων (was manche auf eine hebr. Vorlage ûmimmaggîšê zurückführen wollten, vgl. BHS) und και ταπεινωθη (für וְעֻנָּה) reine Uebersetzungsversuche sein. - Es ist unklar, ob 4QXII[a] als ער oder als עד zu lesen ist.

49 Vgl. noch den allerdings recht spekulativen Aufsatz von R.ALTHANN, Malachy 2,13-14 and UT 125,12-13 : Bib 58, 1977, 418-421 (interessant ist vor allem die "Parallele" UT 51 III 17-22 : "common to this text and to Mal 2,13-14 is ill-treatment of women... as a ground for the unacceptability of sacrifice").

50 So AHLSTROEM 49 : "The tears covering the altar cannot be anything other than an allusion to a rite of which the prophet disapproves." (vgl. ebda. 28). Ihm folgt SCHREINER 222 (mit weiteren Stellen aus der prophetischen Literatur, die aber zu wenig beweiskräftig sind).

51) Vgl. ferner A. de NICOLA, La moglie della tua giovinezza (Prov. 5,15-19) : Bibbia e Oriente 12, 1970, 153-183, bes. 164, und SCHREINER 216 Anm. 66.

52 So u.a. SCHREINER 216 Anm. 68 (mit weiteren Autoren); E. KUTSCH, Verheissung und Gesetz (BZAW 131, Berlin 1973), 93f.; G.M.TUCKER, Contracts in the OT (Diss. Yale University 1963 - University Microfilms, Ann Arbor, Mich.), 154f.; R.de VAUX (zit. in Anm. 6) 58.

53 Diese Meinung vertritt in bezug auf unseren Text H.J.BOECKER, Redeformen des Rechtslebens im AT (WMANT 14, Neukirchen [2]1970), 172. Selbst wenn man annimmt, dass b^{e}rît "(Ehe)-kontrakt" bedeuten kann, lässt sich die Frage der Schriftlichkeit des Vertragsabschlusses nicht eindeutig entscheiden (so auch E.NEUFELD, Ancient Hebrew Marriage Laws, London 1944, 160f.). Auch Jahwes "Zeugenschaft" (he'îd) - vgl. dazu noch Mal 3,5 - hilft für dieses Problem nicht weiter.

54 Nähere syntaktische und lexikographische Begründung bei TOSATO a.a.O., den ich hier nur kurz referiere.

55 Vgl. SCHREINER 217 Anm. 73. Zur Uebersetzung von jibgod mit "man" vgl. Mal 1,4; 2,3.7.

56 Zur Unterscheidung von Prohibitiv und Vetitiv und zu beider Funktion und Verwendung vgl. W.RICHTER, Recht und Ethos (=StANT 15, München 1966), bes. 68-117.

57 Vgl. etwa M.NOTH, Geschichte Israels, Göttingen [7]1969, 310.

58 Vgl. A.ALT (Die Rolle Samarias bei der Entscheidung des Judentums, in : ders., Grundfragen der Geschichte des Volkes Israel, hrsg. von S.HERRMANN, München 1970, 418-439) 438 : bei den "Mischehen" ging es "in der Hauptsache um die Heiratspolitik der Aristokratie". So auch S.HERRMANN, Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, München 1973, 376f.

59 a.a.O. (Anm. 19) 183.

60 Man könnte sogar fragen, ob dem Parallelismus ʾab aeḥad // ʾel aeḥad (V. 10a) nicht der Parallelismus ʾamar JHWH ʾelohê jisraʾel // ʾamar JHWH ṣᵉbaʾôt in V. 16a entspricht, womit der ganze Abschnitt mit einer jeweils doppelten Nennung Gottes eingerahmt wäre.

61 Wörtlich : "ein Mann gegen seinen Bruder". Wir rechnen mit idiomatischem Gebrauch dieser Wendung, sodass es von Anfang an wenigstens möglich ist (was sich dann am Ende - VV.14ff.- als faktisch gemeint herausstellt), dass auch Frauen Opfer des treulosen Handelns sind. Vgl. in diesem Sinne auch Lev 25,46 (mit V.44!); Jer 34,17 (mit 34,8-22); Sach 7,9f. ("Witwen" inbegriffen); Neh 5,7 (mit V.1). - HITZIG z.St. kommt auf einem anderen Weg zum gleichen Ergebnis : "Wo אח wie hier bloss Volksgenosse bedeutet, da kommt der Geschlechtsunterschied weniger in Betracht." - Den Hinweis auf dieses Problem verdanke ich Prof. Dr. N.LOHFINK.

62 Man beachte, dass die faktische Reihenfolge der beiden Vergehen - 1. Verstossung, 2. Mischehe - im Text umgedreht wird, vermutlich wiederum aus rhetorischen Gründen.

VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR

Die folgenden Titel wurden in diesem Artikel nur mit Verfassernamen und Seitenangabe zitiert (dasselbe gilt von den Kommentaren, soweit sie bei RUDOLPH - s.u. - 23f. und 251 aufgeführt sind).

ADINOLFI M., Il ripudio secondo Mal. 2,14-16 : Bibbia e Oriente 12, 1970, 247-256.

AHLSTROEM G.W., Joel and the Temple Cult of Jerusalem. VTS 21, Leiden 1971.

BOECKER H.J., Bemerkungen zur formgeschichtlichen Terminologie des Buches Maleachi : ZAW 78, 1966, 78-80.

KRUSE-BLINKENBERG L., The Pesitta of the Book of Malachi : StTh 20, 1966, 95-119.

MASON R., The Books of Haggai, Zechariah and Malachi. Cambridge Commentary on the NEB, Cambridge 1977.

PFEIFFER E., Die Disputationsworte im Buche Maleachi (Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur) : EvTh 19, 1959, 546-568.

POCOCK E., The theological works of E.Pocock, containing his Porta Mosis, and English commentaries on Hosea, Joel, Micah, and Malachi. Ed. by L. Twells, 2 Vols., London 1740, Vol. I, 101-206 (zu Mal). - s.o. Anm. 18.

REINKE L., Der Prophet Malachi. Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem vollständigen philologisch-kritischen und historischen Commentar, Giessen 1856 (mit umfangreichem Verzeichnis älterer Literatur !).

RENKER A., Die Tora bei Maleachi. Ein Beitrag zur Bedeutungsgeschichte von tôra im AT. Freiburger Theol. Studien 112, Freiburg i.Br. 1979.

RUDOLPH W., Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi. KAT XIII/4, Gütersloh 1976.

SCHREINER S., Mischehen - Ehebruch - Ehescheidung. Betrachtungen zu Mal 2,10-16 ; ZAW 91, 1979, 207-228.

TOSATO A., Il ripudio : delitto e pena (Mal 2,10-16) : Bib 59, 1978, 548-553.

ZIEGLER J., Duodecim Prophetae. Septuaginta, VT graece, XIII. Göttingen ^{2}1967.

An wichtigeren Kommentaren waren mir nicht zugänglich : J.C. de MOOR (De Propheet Maleachi, Amsterdam 1903); E.B.PUSEY (The Minor Prophets, 1885); P.A.VERHOEF (Maleachi verklaard. Commentaar op het Oude Testament, Kampen 1972).

Abkürzungen im allgemeinen nach S.SCHWERTNER (Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin 1976).

NORBERT LOHFINK

TEXTKRITISCHES ZU jrš IM ALTEN TESTAMENT

Aeltere wie neueste Wörterbücher vermitteln den Eindruck, dass im hebräischen Alten Testament beim Verbum jrš Grundstamm und Kausativstamm wahlweise für praktisch die gleichen, unter sich dann wieder recht disparaten Bedeutungen gebraucht wurden. Bei meiner Arbeit am Artikel ירש für das ThWAT stellte sich heraus, dass es bei Einbeziehung diachronischer Gesichtspunkte wohl möglich sein könnte, zu einem klareren Bild zu kommen, wo dann jeder Stamm eine unaustauschbar eigene Bedeutungsskala besitzt. Eine der Bedingungen dafür war allerdings, dass vorgängig eine Ueberprüfung der textkritischen Situation aller Belege vorgenommen wurde. Zur Vermeidung verdeckter Zirkelargumentationen musste nach Möglichkeit nur mit eigentlich textkritischen Prinzipien argumentiert werden. Vor allem ist dabei an das Abwägen der Zeugen für eine Lesart und an die Bevorzugung der "lectio difficilior" gedacht. Das schliesst nicht aus, dass auch Fragen der Bedeutung an bestimmten Stellen erörtert werden - wenn es nämlich darum geht, unter welchen Annahmen für die Bedeutung eine bestimmte Lesart überhaupt erst als sinnvoll und damit möglich verstanden werden kann.

Da im ThWAT - auf das für alle Folgerungen aus dieser Textkritik ebenso wie für weitere Literaturhinweise hier ein für allemal ver wiesen sei - der Platz zu einer Dokumentation dieses textkritischen Arbeitsgangs nicht vorhanden war, möchte ich diese hier als Gabe an Dominique BARTHELEMY veröffentlichen. Mit Dominique BARTHELEMY durfte ich von 1969 bis 1979 beim "Hebrew Old Testament Text Project" der "United Bible Societies" zusammenarbeiten. Sein Fleiss, sein Wahrheitsdurst, sein Scharfsinn und seine fast grenzenlose Gelehrsamkeit verbanden sich immer mit treffender Sprache persönlicher Bescheidenheit und selbstloser Zuwendung. Die angenehme Erinnerung an die Wochen und Monate in Arnoldshain, St. Andrews und vor allem in Freudenstadt ist wesentlich von ihm, der

niemals fehlen konnte, mitbestimmt. Mit dem Dank für das Gemeinsame der Vergangenheit verbindet sich der Wunsch, dass Gott ihm in den kommenden Jahren Freude, Zeit und Kraft für die noch riesenhafte Arbeit der Veröffentlichung des wissenschaftlichen Rapports über die Arbeit des "Hebrew Old Testament Text Project" schenken möge, die er vor allem übernommen hat.

Im folgenden ist das Material in der Reihenfolge des Texts geordnet. Alle Stellen wurden aufgenommen, wo entweder von der Textbezeugung oder von der wissenschaftlichen Theoriebildung her eine diskussionswürdige textkritische Frage vorliegt. Im allgemeinen findet keine formelle Auseinandersetzung mit anderer Literatur statt. Nur die eigene Auffassung und deren Begründung werden, wenn auch mit Seitenblick auf andere Meinungen, kurz umrissen.

Gen 45,11 תִּוָּרֵשׁ] vgl. unten zu Spr 30,9.

Lev 25,46 לרשת אחזה] Fehlt in LXX. Nun hat LXX im Pentateuch
ɜewöhnlich den volleren Text. Daher handelt es sich vermutlich
m eine späte juristische Präzisierung : "sodass sie die Ver-
ügung darüber erben." Man kann sie im Text belassen. Doch darf
n mit sehr späten Bedeutungsmöglichkeiten von jrš rechnen.

1 14,24 יוֹרִשֶׁנָּה] Sam: יירשנה; LXX: κληρονομησει αυτην. Am
A ang der Divergenz stand vielleicht eine mechanische Waw-Jod-
V tauschung in dieser oder jener Richtung. Doch warum konnte
s sich halten ? Warum wurde sie vielleicht gar unbewusst pro-
du ert ? Syntaktisch ist eine Konstruktion des hiph mit dem
Ob t "Land" ungewöhnlich, während sie beim qal normal ist. Das
sch nt für MT als lectio difficilior zu sprechen. Doch gibt es
noc eine andere Ueberlegung. In Jos 14,6-15 wird mit mehreren

Rückverweisformeln auf Num 13f JE Bezug genommen. Insbesondere verweist Jos 14,12 auf Num 14,24. In Jos 14,12 steht, wenn auch mit anderer Konstruktion, jrš hiph. Daher könnte das hiph in Num 14,24 MT eine sekundäre Angleichung des entscheidenden Wortes der Verheissung an die schon bekannte Formulierung des Berichts von der Erfüllung sein. Eine solche Angleichung war in der späten Zeit nach Abzweigung von LXX und Sam möglich, weil man damals schon für jrš das aramaisierende hiph mit doppeltem Akkusativ kannte. Daher konnte man in Num 14,24 unter Setzung einer hiph-Form verstehen : "Ich werde ihn in das Land führen, das er betreten hat, und er wird es seinem Samen vererben." Dagegen kann man ein solches Verständnis kaum als ursprünglich annehmen. Denn es fehlen Belege für hiph mit doppeltem Akkusativ aus älterer Zeit. - Im Rahmen eines Kanons, der schon mehr als nur den Pentateuch umfasste, konnte sich die Aenderung in ein hiph vielleicht auch aus Harmonisierungsgründen nahelegen. Nach Jos 15 und Ri 1 hat Kaleb sein Land noch selbst in Besitz genommen, nicht erst seine Nachkommen. Das würde aber bei Annahme der in Eroberungstexten naheliegenden Bedeutung "in Besitz nehmen" für jrš qal die Lesart von LXX und Sam voraussetzen. Doch ist diese Ueberlegung nicht sehr zwingend. Denn seit der Exilszeit etwa kann jrš qal auch bedeuten : "sich des Besitzes einer Sache (und speziell von Land) erfreuen". Dann konnte man die Lesart von LXX und Sam verstehen : "Ich werde ihn in das Land führen, das er betreten hat, und sein Same wird es dann besitzen." Wenn man so verstand, existierten keine Harmonisierungsprobleme im Blick auf Jos 15 und Ri 1 mehr. Das dürfte allerdings kaum der Sinn eines ursprünglichen qal in der ursprünglichen Fassung gewesen sein. Ein solches ist aber wohl doch aufgrund der anfänglichen Ueberlegungen anzunehmen. Ursprünglich war also gesagt, Kaleb werde das Land, das er schon einmal betreten habe, wieder betreten, und seine Nachkommen würden es erobern. Dann kann man, wenn man will, noch einmal fragen, ob hier nicht die Gesetze des Parallelismus gelten, nach denen in bestimmten Fällen beide Prädikate von beiden Subjekten ausgesagt werden.

Num 21,32 ^{Q}ויורש ^{K}ויירש] Q kann Angleichung an das etwas entferntere, aber fast gleichlautende Num 32,39, K an Num 21,24 und 35 im engeren Kontext sein. Da Sam, LXX und T^{J} trotz sichtbarer Anpassungstendenzen an den engeren Kontext für hiph sprechen, dürfte Q vorzuziehen sein.

Num 27,11 וְיָרַשׁ אֹתָהּ] Sam : ויירש אתו. Vielleicht setzt auch LXX die samaritanische Lesart voraus. MT ʾōtāh ist verdächtig, da in 27,8-10 naḫ^{a}lātô, wenn gemeint, stets auch gesagt, nie aber sonst durch ein Pronomen vertreten wird. Beide Lesarten sind am einfachsten erklärt, wenn man mit einer ursprünglichen Schreibung אתה rechnet, die aber ʾōtōh zu lesen war. Der Sache nach wäre also Sam vorzuziehen. Die ebenfalls divergierende samaritanische Verbform dagegen ist sekundär : Anpassung an ein jüngeres Tempussystem.

Num 33,53a את-הארץ] LXX : παντας τους κατοικουντας την γην. LXX gleicht an V.52 an und vermeidet so das Problem einer ungewöhnlichen Konstruktion von jrš hiph. MT hat hier die lectio difficilior. Es bleibt jedoch offen, ob nicht LXX richtig interpretiert hat.

Dtn 2,31 רש] Fehlt in LXX, vorhanden in Sam. Wohl Harmonisierung zu 2,24. Der kürzere Text ist vorzuziehen.

Dtn 33,23 יְרָשָׁה] Die auch durch eine Massora geschützte einmalige Imperativform ist gegen die Versionen beizubehalten. Sie lasen vielleicht sogar den gleichen Text, kamen nur nicht mit ihm zurecht.

Jos 1,11 לרשתה] Fehlt in LXX. Doch übersetzt LXX den ganzen Vers recht frei. Vielleicht fürchtet LXX eine Wortwiederholung. Ferner gleicht LXX hier an Dtn 4,1 an. Zu doppeltem jrš in der dt Sprache vgl. aber Dtn 11,8. Also ist bei MT zu bleiben.

Jos 1,15 לארץ ירשתכם וירשתם אותה] LXX hat : εκαστος εις την κληρονομιαν αυτου, genau wie in Dtn 3,20. Dort hat MT : איש לירשתו. Textkritisch wird man die Lesart von LXX, wie häufig im Buch Jos, als vereinfachend und anpassend, daher als sekundär ansehen. Dabei muss man sich allerdings fragen, ob LXX in den fraglichen Worten nicht (zufällig) einen älteren Textzustand wieder getroffen hat. Der dann folgende Relativsatz ist in MT eigentümlich von seinem Bezugswort weggedrückt. Und ein Sachproblem kommt hinzu. Nach der Vorstellung des ursprünglichen DtrG, zu dem auch Jos 1,15 gehört, geschah die Aktion des jrš im Ostjordanland unter Mose, also vor der Eroberung des Westjordanlandes durch Josua : vgl. Dtn 3,12.20 (gam hēm); Jos 1,15a (gam hēmmāh) und die davon abhängigen Stellen Dtn 4,47; Jos 12,6. Demgegenüber geschähe, setzt man für jrš die in diesen Landnahmezusammenhängen übliche Bedeutung "in Besitz nehmen" voraus, gemäss Jos 1,15b MT diese Aktion der ostjordanischen Stämme erst nach der westjordanischen Landnahme der anderen Stämme - oder sie geschähe dann ein zweites Mal. Es geht auch nicht um die Inbesitznahme des jeweiligen Sippenbesitzes durch die einzelnen Sippen, nachdem vor der westjordanischen Landnahme das Land nur von den Stämmen als ganzen in Besitz genommen worden wäre. So legt sich die Annahme nahe, dass es sich hier um eine späte, an strategischer Stelle angebrachte Harmonisierung der Theorie des ursprünglichen DtrG mit der anderslautenden Theorie von Ri 2,6 handelt. Ri 2,6 gehört einer späteren dtr Schicht an. Sie rechnet, anders als das DtrG, nicht mit voller Besitzergreifung aller Territorien bei der ursprünglichen Landnahme (vgl. R. SMEND, Das Gesetz und die Völker, in : Probleme biblischer Theologie, Fschr. G.VON RAD, München 1971, 494-509). Die harmonisierende Hand von

Jos 1,15, deren Text textkritisch also durchaus festzuhalten ist, stammt wohl schon aus einer Periode, wo man *jrš qal* gern im Sinn von "sich des Besitzes einer Sache erfreuen" verstand. Man wird hier auch entsprechend übersetzen müssen.

Jos 8,7 והורשתם את] Hier wird bisweilen unter Berufung auf LXX πορευεσθε εις geändert zu ונגשתם אל. Aber LXX hat in 8,7f einen stark verkürzten Text. Vielleicht war ihre Vorlage beschädigt. Vielleicht hat sie auch nur gekürzt. Jedenfalls hat sie in Anlehnung an 8,11 ihre Auslassungen durch πορευεσθε zusammengefasst. Dass dieses die Uebersetzung eines hier stehenden *ngš* sei, ist unbeweisbar. Erst recht unbeweisbar ist, dass ein solches *ngš* auch noch genau an Stelle von *jrš* gestanden habe.

Ri 1,18 וילכד] LXX hat : και ουκ εκληρονομησεν. Dem entspräche : ולא הוריש. Es mag eine solche Vorlage gegeben haben. Aber MT bietet die lectio difficilior und ist vorzuziehen. Vgl. G.SCHMITT, Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Bewohnern des Landes, BWANT 91, Stuttgart 1970, 57f.

Ri 3,13 ויירשו] LXX und V haben den Singular. MT bietet eine inhaltlich gar nicht so leicht zu entschlüsselnde *lectio difficilior* und ist deshalb beizubehalten.

Ri 14,15 הלירשנו] Hier sind die hebräischen Handschriften geteilt. Manche haben Meteg, lesen also Infinitiv *pi*, nicht *qal*. Die Lesung ohne Meteg (z.B. L) ist nicht als *lectio facilitans* zu betrachten, da die Bildung des Infinitiv *qal* dann nicht der bei *jrš* üblichen entspricht. Die Interpretation als *pi* könnte also einem Systematikerbedürfnis nach grammatischer Differenzierung entspringen. Daher ist ursprünglich *qal*-Bedeutung wahr-

scheinlicher. LXX^{A} πτωχευσαι muss kein הלהורישנו voraussetzen, sondern kann auch die Konsonanten des MT interpretieren.

Ri 21,17 ירשת פליטה לבנימן] LXX^{ptv} haben : πως εσται κληρος διασωζομενος τω Βενιαμιν. Doch ist dies eher eine nachträgliche Verdeutlichung innerhalb von LXX als Spur eines in LXX ausgefallenen איך תשאר.

1 Sam 2,7 מוֹרִישׁ] Es ist unangebracht, hier eine sonst nicht belegte Form מֵרִישׁ (von *rwš*) zu konjizieren. Vgl. die ähnlich gelagerte Bedeutungsverschränkung von *jrš* mit *rwš* in Gen 45,11; Spr 20,13; 23,21; 30,9 (*niph*-Belege).

Jes 61,7 חלקם / יירשו / להם] 1QJes^{a} : חלקכמה / תירשו / לכמה. Den schwierigeren Text bietet mit dem mehrfachen Wechsel zwischen der zweiten und dritten Person 1QJes^{a}. Dieser ist vorzuziehen. Die 3. Person bezieht sich auf die *gôjīm* von V.6. Es wird mit den verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten von *misnæh* gespielt. Hauptaussage ist, dass in der Heilszeit die Bewohner Jerusalems ausserhalb des Landes, unter den Völkern, noch einen Zweitbesitz haben werden. "An die Stelle eurer (= der Trauernden Zions) Schande tritt ein Zweifaches. (Anstelle der) Beschimpfung : Sie (= die Völker) jubeln über euren Anteil (= Landbesitz im eigenen Land ? Jahwe als Anteil der Israeliten, die in V.6 alle als Priester betrachtet werden ?). Daher werdet ihr in ihrem (= der Völker) Land noch ein Zweites (= zweiten Anteil, Zweitbesitz) in Besitz nehmen, ihr werdet ewige Freude haben." MT hat fälschlich *jāronnû* auf die "Trauernden Zions" bezogen und ist dann mit einer gewissen Konsequenz für das gleiche Subjekt nicht noch einmal in die 2. Person zurückgegangen. Dadurch ging aber in V.7 der springende Punkt der Aussage verloren : Besitzantritt sogar auf dem Gebiet anderer Völker.

Jes 63,18 וירשו עם] 1QJes[a] : ירש עם / LXX : κληρονομησωμεν του ορους (= הר). Das Subjekt der Aussage ist das Volk Israel (RASCHI, KIMCHI, VITRINGA, GESENIUS, DELITZSCH, FELDMANN). Die Kongruenz im Numerus, die 1QJes[a] aufweist, dürfte sekundär hergestellt sein. LXX hat das Subjekt durch Umsetzung in die 1. Person beibehalten. Das Objekt von jārᵉšû ist das Heiligtum. Es wird erst in V.18b genannt. Läse man mit LXX in V.18a har, dann wäre das Objekt auch schon in V.18a ausgedrückt. Das Subjekt von jārᵉšû wäre dadurch nicht verundeutlicht, da es von V.17b her an sich festliegt. Doch ist MT wohl trotzdem vorzuziehen. LXX dürfte an Jes 57,13 angleichen. In Tritojesaja ist har haqqōdæs an sich strategisch verteilt. Wenn der Ausdruck auch hier stünde, wäre das System gestört.

Jes 65,9 וירשוה] 1QJes[a] וירשוהו (?). 1QJes[a] stellt durch das Maskulinsuffix einen Bezug zu הרי her, das wohl dann singularisch verstanden wurde. MT ist eindeutig lectio difficilior und vorzuziehen. Es handelt sich um ein gemeinsames Problem von Jes 65,9; Ez 35,10; Ps 69,36. Auch in Ez 35,10 liegt eine lectio difficilior vor. Im textlich sicheren Beleg Ps 69,36 ist zumindest nicht ganz klar, ob das Femininsuffix hier (und entsprechend im folgenden Vers) auf Juda, auf Zion oder auf beide geht, oder ob es wieder ein solches freischwebendes Suffix ist. Stellen wie Jes 34,11.17, wo das Bezugswort des Femininsuffixes lange vorher in V.9 steht (ʾarṣāh), zeigen wohl, welche Erscheinung hier vorliegt. Aus der dtr Klischeesprache war die Verbindung von jrš qal mit dem Objekt ʾæræṣ so selbstverständlich geworden, dass ein sie andeutendes Suffix genügte, auch wenn Inkongruenz zu vorangehenden Stichworten eintrat. Der idiomatische Ausdruck jrš qal + Femininsuffix der 3. Person bezog sich dann einfach auf das jeweils in Frage kommende Objekt. In Ez 35,10 spricht für eine idiomatische Wendung auch der überraschend auftretende Plural ("wir"). Ob auch der Befund in Ez 36,12 so erklärt werden kann, bleibt unklar. Der Text ist dort so wirr überliefert, dass im

Vers mehrere Bezüge rätselhaft bleiben. Vom Kontext her geht das Suffix (der 2. Person Singular) jedenfalls auf das Land Israel. LXX und Syr dürften, wie mehrfach im Kontext, sekundär normalisiert haben.

Jer 5,17 ירששו] Es besteht kein Grund, zu יֹרְשׁ zu emendieren. Die Wurzel _ršš_ ist durch Mal 1,4 auch für das Hebräische gesichert. Dass sie nur in Intensivstämmen vorkommt, zeigt vielleicht, dass sie mit dem in diesen Stämmen nicht belegbaren _jrš_ als zusammengehörig empfunden wurde. Das würde die semantische Attraktionskraft von _jrš_ für das Element des "Gewaltsamen" erklären.

Ez 35,10 וירשנוה] LXX : και κληρονομησω αυτας; V : et hereditate possidebo eas (nicht "eos" !); T : ואחסינון; Syr : ואנא ארת אנון. Trotz der breiten Konvergenz ist MT als _lectio difficilior_ vorzuziehen. Der Problemzusammenhang wird bei Jes 65,9 diskutiert, vgl. dort.

Ez 36,12 וירשוך] LXX und Syr lesen 2. Person Plural, ebenso wie bei den folgenden beiden Verben. Das ist Vereinfachung, MT bietet die _lectio difficilior_. Vgl. noch zu Jes 65,9.

Am 9,12 יירשו] LXX εκζητησωσιν setzt ידרשו voraus. Doch könnte dies eine Verlesung sein, die damit zusammenhing, dass sofort nachher אדום bei wohl defektiv geschriebener Vorlage als _ʾādām_ gelesen wurde. Dann gab das Verb von MT keinen rechten Sinn mehr. So wird man sich vielleicht fragen können, ob LXX je eine Vorlage hatte, in der ידרשו stand. Vielleicht ist hier in LXX sogar eine universalistische Tendenz bewusst am Werk, und der Text ist auf halbem Weg zur Form, die er, dann nochmals durch τον κυριον erweitert, in Apg 15,17 hat. MT hat also alle Chance,

am Anfang der Textentwicklung zu stehen - was auch der Zusammenhang nahelegt. Es geht um die Wiederherstellung des Davidreichs. Da werden die Israeliten die Rechtsnachfolge der in Edom aus dem Gericht Entronnenen (vgl. Am 1,11f) und aller anderen Völker, über die damals bei der Errichtung des Davidreichs Jahwes Name ausgerufen wurde, antreten (jrš mit Objekt der Person).

Ob 17 מורשיהם] Murabba'at 88 ix 27 : מורישהם; LXX : κατακληρονομησαντας αυτους; V : eos qui se possederant; T : דהוו מחסנין להון; Syr : לאילין דיתבו אנון. Im Murabba'at-Manuskript ist zwar nur noch eine Tintenspur, nicht mehr ein verifizierbares Jod zu sehen, doch gibt der Abstand zwischen den Nachbarlettern Sicherheit über die Existenz des allein in Frage komenden Jod. Der Befund läuft auf einen an der fraglichen Stelle ursprünglich sicher defektiv geschriebenen Konsonantentext מ(ו)רש(י)הם hinaus, wie er noch in MT vorliegt. Für ihn liegen jedoch Zeugnisse einer zweifachen Aussprache- und Verständnistradition vor. Die überwältigende Mehrheit der Zeugnisse spricht für ein Partizip hiph von jrš. Die Bezeugung dafür reicht bis zu einem späten Ausdruck der protomassoretischen Tradition selbst. Die andere Tradition rechnet mit einem Beleg des Wortes môrāš. Sie ist nur in MT belegt. Doch da kein Grund dafür ersichtlich ist, warum hier in ganz später Stunde bewusst umgedeutet und um-vokalisiert worden wäre, muss man auch bei der Lesart von MT mit ler Möglichkeit einer alten Aussprache- und Verständnistradition echnen. Die beiden Traditionen müssen daher mithilfe innerer :ünde daraufhin befragt werden, welcher von beiden die grössere .ance zukommt, die ursprüngliche zu sein.

) Während jrš hiph im AT 64 mal belegt ist, auch in 10 Belegen : Wortspiel mit jrš qal (Num 33,53; Dtn 9,4.5; 11,23; 18,12; J 23,5; Ri 11,23.24.24; Ps 44,3f), ist môrāš sonst nur einmal b egt, in Jes 14,23 (in Ijob 17,11 dürfte es sich um ein môrāš I: 'Wunsch" handeln, von der Wurzel *ʾrš "begehren", vgl. Ps 21, 3 ræšæt, abzuleiten). LXX hat môrāš als Wort vermutlich gar

nicht gekannt, denn sowohl in Jes 14,23 als auch in Ijob 17,11 geht LXX eigene Wege. So hat unter rein wortstatistischem Aspekt MT zweifellos die *lectio difficilior*.

(2) Der Bereich Ob 10-18 ist stark vom Talionsgedanken bestimmt. In V.15 ist er ausdrücklich ausgesprochen. Sollte deshalb in V.17 durch das Wortspiel mit zwei von der gleichen Wurzel *jrš* abzuleitenden Wortformen ein Talionshandeln der Heimkehrer auch sprachlich zum Ausdruck gebracht sein ? Dann käme aber nur *môrīšêhæm* in Frage. Bei der verbreiteten Annahme, *jrš qal* könne "vertreiben" bedeuten, würde das bedeutungsmässig jeden Unterschied zum *hiph*, für das man selbstverständlich auch die Bedeutung "vertreiben" annimmt, aufheben, und im ganzen hätte man eine gute Hinleitung zum Bild des fressenden Feuers in V.18. Allerdings gibt es zumindest für *jrš qal* "vertreiben" keinen einzigen sicheren Beleg. Auch für das *hiph* ist die Bedeutung fraglich. Will man eine bedeutungsmässige Talionsaussage, dann muss man wohl mit "Erbe antreten" und "enteignen" arbeiten, also etwa : "... die vom Haus Jakob treten die Rechtsnachfolge, das Erbe derer an, die sie enteignet hatten." Damit verliert der Satz die angenommene Hinleitungsfunktion zu V.18. Wie die Talionstilistik konkret aussieht, kann man im engeren Kontext an V.15b und 16 studieren. *ʿśh* und *šth* werden dort in gleicher Stammform wiederholt. Das ist auch sonst das Uebliche, sogar bei *jrš* (vgl. Jer 49,2). Umgekehrt hat die 10-fach belegte wortspielhafte Verbindung von *jrš qal* und *jrš hiph* nie die Funktion, eine Talionsaussage zu machen. Vielmehr wird durch sie in der dtr Sprache göttliches Handeln und Handeln Israels einander zugeordnet. Das kommt hier im Zusammenhang nicht in Frage. So ist, was hier unter Voraussetzung der Lesart *môrīšêhæm* vorliegt, bei genauerem Zusehen gar keine so eindeutige Talionsaussage. Nun muss man noch hinzunehmen, dass wir kaum mit einem ursprünglich durchlaufenden Text rechnen können, sondern wohl eher mit mehreren Sprüchen und deren sukzessiven Erweiterungen. Wie man sich das auch im einzelnen vorstellen mag - unter Voraussetzung der Existenz der beiden Aussprache- und Deutungstraditionen

ist es dann leichter denkbar, dass zunächst innerhalb von V.17 die elegante etymologische Verknüpfung des Verbs jrš qal mit dem pretiösen Objekt môrāš vorlag, dies auch bei sukzessiver Texterweiterung so blieb, hinterher aber im neuen Kontext der Talionsaussagen sich die andere Lesart môrīšêhæm nahelegte, als umgekehrt. Auch die Betrachtung des Aspekts "Talionstilistik" führt also, bleibt man nicht an der Oberfläche, eigentlich eher zu einer Bevorzugung von MT.

(3) Setzt man voraus, dass V.19f ein späterer Kommentar zu V.17 ist (über V.18 hinweg), dann lässt sich ein dritter Aspekt einführen. In V.19f ist jrš qal Leitmotiv, und zwar im Sinn von "Land in Besitz nehmen". Könnte vielleicht von diesem Kommentar her in V.17 sekundär môrāš anstelle von môrīš eingeführt worden sein, um dem dortigen jrš auch schon ein Objekt zu geben, das Landbesitz meint ? Aber hier lässt sich mit gleichem Recht die Gegenfrage stellen : Zeigt nicht die Kommentierung in V.19f, dass im zu kommentierenden (und dabei inhaltlich zu überbietenden) V.17 jrš im Sinne von "in Besitz nehmen", also mit einem Objekt der Sache, nicht der Person, also mit môrāš gestanden haben muss ? Diese Ueberlegung führt also zu keinem eindeutigen Ergebnis.

(4) Nach den V.19f wird fast das ganze ehemalige Davidreich neu in Besitz genommen werden. Das kann in V.17 für die nach Jerusalem gerettet Heimkehrenden unmöglich mit ihren môrāšîm, falls dieses Wort dort ursprünglich stand, gemeint gewesen sein. Sie kehren einfach zu ihrem Erbbesitz zurück. V.17 wird also in V. 19f erweiternd und überbietend interpretiert, setzt man die Lesart von MT voraus. Eine solche Spannung würde bei der konkurrierenden Lesart fehlen. Was ist nun wahrscheinlicher : Dass die Spannung zunächst im Text war und dann harmonisierend beseitigt wurde, oder dass ein zunächst glatt laufender Text sekundär schwieriger gemacht wurde ? Auch hier neigt sich die Waage zugunsten von MT. So wird man im Endeffekt doch bei MT bleiben müssen, wobei aber wegen der massiven Bezeugung der Gegenlesart keine zu hohe Sicherheit behauptet werden darf.

Ob 20a אשר] Innerhalb des fast mechanisch mit jrš als verbalem Leitmotiv arbeitenden Textes Ob 19f scheint in 20a nach ʾ^ašær der Inhalt des Relativsatzes und ein jîr^ešu durch Quasi-Homoioteleuton ausgefallen zu sein. Möglicherweise ist sogar noch mehr ausgefallen : nämlich auch noch ein mit ʾæt eingeleitetes Objekt zu jîr^ešu und ein diesem folgendes zweites ʾ^ašær. Dann läge echtes Homoioteleuton vor.

Mi 6,15 ותירוש] HAUPT, KOEHLER u.a. schlagen vor, zu תִּירַשׁ zu emendieren. Das wäre zwar höchst hilfreich als einzige Textbasis für eine bestimmte etymologische Hypothese zu *wrṯ. Aber die Logik des Textes, die angeb lch diese Konjektur erzwingt, ist auch schon in MT gegeben, ja sie ist dort sogar noch prägnanter vorhanden. Man muss dafür nur voraussetzen, dass auf einer bestimmten Sprachstufe, die hier vorliegt, doch ein Bedeutungsgegensatz zwischen tîrôš und jajin vorhanden war, etwa wie zwischen "Most" und "Wein". Dann funktioniert die in den vorangehenden Versteilen angelaufene Gegensatzlogik durchaus. Beim dritten, abschliessenden Teil des Verses wird der Parallelismus nur kürzer formuliert. Es fehlt ein drittes ʾattāh. Statt des Verbalsatzes steht ein eingliedriger Nominalsatz (oder, wenn man das lieber will, das tidrōk des vorangehenden Versteils hat double-duty-Funktion). Diese Kürze am Ende gibt der Rhetorik dieses Satzes ihr Salz. Die von O.LORETZ, Hebräisch tjrwš und jrš in Mi. 6:15 und Hi. 20:15, UF 9 (1977) 353f. vorgeschlagene Konjektur beseitigt diese Schlusskürze. Doch selbst sie bleibt beim Nomen tîrôš.

Zef 2,4 יגרשוה] W.BACHER, Zu Zephanja 2,4, ZAW 11 (1891) 185-187, glaubte aufgrund eines Zitats bei ABULWALID hier ein יירשה annehmen zu können. Doch die Bezeugung ist zu schmal, und MT bietet auch die lectio difficilior.

Ps 61,6 ירשת] Für eine Emendation zu ארשת (vgl. Ps 21,3) fehlt jede textkritische Basis, aber auch jeder Grund. Im Hintergrund der Genitivkonstruktion steht der Ausdruck ntn j^{e}ruššāh l^e. Hier also : "Du hast den deinen Verehrern gebührenden Besitz gegeben, zugeteilt."

Ps 69,36 וירשוה] Vgl. zu Jes 65,9.

Spr 20,13 פן-תורש] Vgl. zu 30,9.

Spr 23,21 יורש] Vgl. zu 30,9.

Spr 30,9 ופן-אורש] Für die aufgrund der Bedeutung im Kontext für einzelne oder alle Belege von jrš niph vorgeschlagene Emendation in ein (nicht belegtes) hoph von rwš "arm sein" fehlt jede textkritische Basis. Wir haben die bedeutungsmässige Verschränkung der beiden verwandten Wurzeln als Faktum zu akzeptieren. Das gilt selbst für Spr 30,9, wo ein Wortspiel mit rēᵓš "Armut" vorliegt. Vgl. auch zu 1 Sam 2,7.

r 30,23 תירש] LXX : εκβαλη. Da in LXX εκβαλλειν nur aus-
hmsweise jrš hiph wiedergibt (3 zudem andersartige Belege),
ot es für die Erklärung von LXX hier zwei Möglichkeiten. Ent-
w ler ist ein anderer Text aus der Vorlage vorausgesetzt. Es
k nte etwa תגרש da gestanden haben. Die Möglichkeit liegt nicht
s fern. Die Vorlage von LXX hatte auch eine andere Gedankenab-
fo e. Oder es handelt sich um eine dramatisierend zuspitzende,
fr e Uebersetzung von MT. Man wird MT vom Kontext her allerdings
bes r mit "nachfolgen, beerben" übersetzen. Auf jeden Fall be-
ste kein wirklicher Grund zu einer Aenderung in eine hiph-Form.

2 Chr 20,11 ומירשתך] LXX : απο της κληρονομιας ημων; ähnlich T. Da die Rede von Jahwes j^{e}ruššāh sonst nicht belegt ist, bietet MT die lectio difficilior, bei der man bleiben muss.

CARMEL McCARTHY

THE APPLE OF THE EYE

In popular modern usage this expression signifies something or someone very precious and cherished, someone whom one takes special care to protect[1], as indeed one instinctively does with one's eyes. The "apple" of the eye in English and der Augapfel in German correspond to the French image, the "sloe" (la prunelle) of the eye, another metaphor from the fruit world.

Even more picturesque is the background to the more standard word, "pupil" of the eye. The Latin pupilla means much the same as the Greek term kore , namely puppet or doll. The word kore primarily means "maiden", and then also "puppet, doll"[2]. Plato's "Dialogue with Alcibiades"[3], in comparing the eye to a mirror, has Socrates make the following remark : "You have noticed, therefore, that when one looks into the eye of another, one's own image is reflected in what we call the pupil (kore), as though in a mirror." Just as pupilla and kore are used in a diminutive sense to refer to the little image reflected in the darker centre of the eye, and hence to the pupil of the eye, so too, the Hebrew word ʾishon appears to be a diminutive form of ʾish , man[4].

This is the word found in three of the four passages in the Hebrew Bible (Deut 32:10; Ps 17:8; Prov 7:2) which speak of "the apple of the eye", or literally, "the little man of the eye". The fourth passage, Zech 2:12, uses the expression bebabath ʿeyno , the pupil/apple of his eye (MT), a word which is only found here in the Old Testament. Attempts have been made to identify the construct form here, bebabath, with the expression bath ʿayin, daughter of the eye, of Lam 2:18[5]. It appears in Aramaic and later Hebrew sufficiently often to be regarded as a wellfounded synonym for ʾishon, pupil[6]. More interesting is the possible origin of this word. It may be related to bab/baba, door, entrance, innermost area [7], or to a root which would suggest the idea of "baby, doll"[8]. If this latter theory could be trusted, it would be an interesting parallel to the Greek and Latin development of kore and pupilla.

The "apple of the eye" in three of its four appearances in the Hebrew Old Testament is used as a very expressive image of the LORD's care and protection of Israel (Deut 32:10; Zech 2:12) or an individual Israelite (Ps 17:8). In Prov 7:2, a father advises his son to keep his teachings as the "apple of his eye". In Deut 32:10, in the poetic context of the Song of Moses, the LORD's care for his often faithless people is described in vivid terms. Against the background of the howling desert, in which Jacob was abandoned, comes the beautiful image of protection :
"He encircled him, he cared for him
He kept him as the apple of his eye."

This same daring image is found in Zech 2:12, in the context of an address to the exiles on the part of Yahweh, telling them, through the intermediary of his prophet, of how he is going to treat the nations who are despoiling them - for those who touch Israel are touching the apple of his eye. The extent to which this image was felt to be daring is illustrated by the initiative taken by the scribes some centuries later. They rendered the expression in the third person rather than the first person[9]. The idea of anyone daring to touch the apple of God's eye (i.e. to harm him) was inconceivable. Nevertheless, in spite of the emended text[10], the image remains, and was often quoted by the rabbis[11] as an illustration of the depth of the relationship that Israel enjoyed with her LORD. The theology behind Zech 2:12 is not very far removed from the words of Jesus : "Truly, I say to you, as you did it to one of the least of these my brethren, you did it to me."[12] In fact, St. Augustine, in de Civitate Dei[13] interprets this image in Zech 2:12 as referring to the love of Christ for the "lost sheep of the house of Israel". The lost sheep, and he includes the apostles among these, are as dear to Christ (propter excellentissimum dilectionis affectum) as the "apple of the eye of God".

In Ps 17:8, the psalmist in the midst of his tribulation and distress, expresses invincible confidence in God's help. He

pleads that he be kept "as the apple of the eye". The parallelism in the second half of the verse, "hide me in the shadow of thy wings" makes it evident that the "eye" in the first part is none other than the divine eye. The textual tradition for "the eye" in this verse is unanimous in not having any suffix. One may be permitted to wonder if, in its very first uttering, it contained a suffix which for motives of reverence, was gradually omitted before the Psalm was finally committed to writing ? In any event, the image is expressive of great confidence in the LORD's love and care for his greviously tried servant. JACQUET, in his commentary on this verse of the psalm, cites a passage from A.GEMAYEL (L'hygiène et la médecine dans la Bible, p.126) which draws attention to the great care taken in the creation of the eye : there are two of them set in the forehead; they are well protected by the nose; by the eyelids which function automatically and instantly; by the eyelashes; not only that, they have glands to keep them moist and they are washed periodically by tears...[14]

In Sirach 17:22, in a passage describing man in creation, the following images are found :

"A man's alsmgiving is like a signet with the LORD
He will keep a person's kindness like the apple of his eye."
(RSV translation)

However, from a textual point of view, the full expression is not found here, just hos koren. The implications of the full expression are as translated in the RSV, and can thus be said to be in keeping with the use of the expression as outlined above for the Hebrew passages. One can include it as a further instance of the use of this expression to describe the nature of the relationship between God and his chosen ones.

In Enoch 100:5, in a context which describes the judgment of the fallen angels and the safety measures taken to protect the righteous, the same image is found as follows :

"And over all the righteous and holy
He will appoint guardians from amongst the holy angels
to guard them as the apple of an eye."

Each of the various passages outlined above gives different insights into the use of this image in biblical and semi-biblical literature. Has this image, which is so common in modern usage and which is spontaneously understood to refer to someone or something one holds very dear, its roots in these biblical passages ? It is a well-known fact that in former times the King James Bible was not only a text-book for spirituality but also for English. There are many expressions in English and other modern languages that are obviously biblical in origin. There is never any need to explain the origins of expressions such as a "prodigal son", or "a wise virgin" or "an unprofitable servant".

Next time you see a "little man" (or a little woman!) in someone's eyes, think of the biblical doctrine based on the words of Gen 1:26 : "Let us make man in our image and likeness". But think also of that lovely biblical phrase which pleads with God to

"Keep me as the apple of the eye
Hide me in the shelter of your wings",

and of some of those other expressions which firmly believe that man is as dear to God as "the apple of his eye".

NOTES

1 Cf. The Shorter Oxford English Dictionary. Oxford 1972 (3rd ed.) Vol. 1, p. 86; Petit Larousse en Couleurs. Paris 1972, p. 753ff.

2 Cf. H.G.LIDDEL and R.SCOTT, A Greek-English Lexicon. Oxford 1977 (9th ed.), p. 981; H.STEPHANUS, Thesaurus Graecae Linguae. Paris 1841, Vol 4, p. 1832.

3 Cf. M.CROISET, Platon, Oeuvres Complètes. Paris 1925, Tome 1, p. 109, no. 133a.

4 Cf. E.ROBERTSON, "The Apple of the Eye in the Masoretic Text", JThS 38 (1937) 56-59.

5 Cf. P.DHORME, "L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en Hébreu et en Akkadien", RB 30 (1921) 517-540. However, the phrase "bath ᶜayin" in Lam 2:18 simply means "eye" or perhaps "tear-drop" (cf. ROBERTSON, op.cit. p.59).

6 Cf. J.LEVY, Wörterbuch über die Talmudim und Midrashim. Berlin und Wien 1924, Vol 1, p. 189; M.JASTROW, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi and the Midrashic Literature. 2 Vols. New York 1886 (reprinted 1950) p.186.

7 Cf. M.JASTROW, op.cit., p. 186; E.Robertson, op.cit., p. 57.

8 Ibid., p. 58. Robertson gives a number of "baby" words akin to "baba" in cognate languages.

9 For further details on the tradition of the Tiqqune Sopherim, Emendations of the Scribes, cf. the article of the present writer in the Supplementary Volume to The Interpretor's Dictionary of the Bible. Nashville 1976, pp. 263-264.

10 The present MT represents an emended reading. The original text was most probably expressed in the first person : "he who touches you touches the apple of my eye".

11 Cf. Siphre on Numbers 10:35. (ed. H.S.HOROWITZ, Leipzig 1917, p. 81); cf. also Siphre d'be Rab. (ed. M.FRIEDMANN, Vienna 1864, p.84); Mekhilta of Rabbi Ishmael at Ex 15:7 (ed. J. LAUTERBACH, Philadelphia 1949); K.G.KUHN, Tannaitische Midrashim. Vol 3, Stuttgart 1959, pp. 222-227 and Excurs II, pp. 787-792.

12 Cf. Mt 25:40.

13 Book XX,30,2. Cf. ed. G.BARDY, De Civitate Dei. Desclée de Brouwer 1960, no.37, p. 353.

14 L.JACQUET, Les Psaumes et le Coeur de l'Homme. Duculot 1975.

EUGENE A. NIDA

PROBLEMS OF CULTURAL DIFFERENCES IN TRANSLATING THE OLD TESTAMENT

Much has been written concerning the problems of text and exegesis encountered in translating the Old Testament, and particular attention is now being paid to Hebrew textual problems by an international and interconfessional committee of which Dominique BARTHELEMY is one of the leading members. In addition to problems of text and exegesis, there are a number of translational difficulties due to differences in customs and ideology, and in many ways these pose even more serious problems in making the text understandable to intended receptors. In many languages it would certainly be no compliment to speak of Joseph as "a wild ass" (Genesis 49.22) or even as "a tree" (following a different text). And to assume that Jacob's tearing his clothes (Genesis 37.34) will be understood as a symbol of sorrow is to seriously misjudge the way in which most peoples would interpret such an act, namely, as a clear sign of insanity. Similarly, Samson's long hair (Judges 13.5) can only be regarded by people in many cultures as meaning that he was mentally deranged - an opinion which many incidents in Samson's life would seem to confirm.

Biblical scholars tend to assume that most readers will understand unusual objects and events in terms of their biblical settings, but this is really not the case. People inevitably interpret new or unusual objects and events in terms of their own set of cultural presuppositions. In other words, what is mentioned in the Bible is almost automatically placed within a person's own framework of reference. This means, for example, that for a great many people in Africa one of the truly astonishing miracles of the Bible is the growth of Moab and Ammon to adulthood, for these people believe that no offspring of incest could ever attain maturity. In some instances, in fact, such offspring are killed before they even reach puberty. On the other hand, for someone to rise from the dead is not regarded as especially miraculous since in many places people be-

lieve in zombies, dead persons who are brought back to life in order to work as servants or slaves.

The various types of problems arising from cultural differences may conveniently be divided into symbolic objects and symbolic events. Symbolic objects may be further distinguished as to whether they are marginal or central to the biblical account. Symbolic events are perhaps best subdivided into nonhistorical (that is, figurative) and historical, and the historical events can likewise be further subdivided into marginal and central. Not only are the problems of understanding different for these various classes, but the ways in which translators seek to resolve the difficulties also differ appreciably.

Thematically Marginal Symbolic Objects

The symbolic significance of certain artifacts of the biblical culture gives rise to numerous difficulties for an adequate understanding of the Scriptures. For example, there are frequent references to a "gate" (e.g. Ruth 4.1) as an important place of assembly and judicial activity (Amos 5.15). In the first place, many people find it hard even to conceive of a city having gates; but if that difficulty can be surmounted, the area of a gate would still seem to be the least logical place to conduct the affairs of a society. In some instances the term "gate" is actually used metonymically for the city as a whole (Judges 5.8),and in the passages the problem of comprehension is compounded for many people.

The significance of sackcloth and ashes may also be completely misunderstood unless there is some indication that in the biblical culture these symbolized sorrow and/or repentance. Grabbing onto the horns of the altar may likewise appear menaingless, and the idea of a horn being a symbol of power (as in 1 Samuel 2.1) seems highly questionable, although it is interpreted in some

cultures as a reference to the male genital organ. However, in the context of Hannah's prayer such an interpretation would appear to be vulgar or obscene. On the other hand, "to swear by the loins" (Genesis 24.2) makes better sense to some tribal peoples than it does to us, for it is understood as swearing by the genitals, the symbol of life itself.

Even a literary form may have a symbolic significance which can be misleading. The fact that the prophets employed poetic structures for their bold denunciations is often interpreted as quite appropriate, since this unusual form of utterance seems to be compatible with a supernatural source. But for most people in the western world the use of poetry for ethical, social, and political pronouncements seems odd, to say the least, since for us poetical forms suggest the fanciful and fictive - a far cry from the earnest pleading and accusations of the prophets.

Thematically Central Symbolic Objects

The mere recognition of the problems posed by marginal symbolic artifacts is a major step toward their solution, and the competent Bible translator will usually not have too much difficulty in dealing with them translationally; but the difficulties posed by such thematically central objects as sheep, blood, and clean and unclean animals are not so easily resolved. In many tropical parts of the world sheep are regarded as mere scavengers and certainly not fit objects to be sacrificed to God. Goats, on the other hand, are often highly valued and so are much more frequently sacrificed. And to say that "the life is in the blood" (Leviticus 17.14) seems to be nonsense in some cultures, since the people insist that the life is in the eye. When death occurs, from whatever cause, the eyes close or lose their life-portraying gleam.

Of all the symbolic systems occurring in the Scriptures, the distinction between clean and unclean animals strikes people in many cultures

as being the most utterly devoid of reason. In fact, for some Amazonian tribes the unclean animals listed in the Bible constitute more than sixty percent of the available food supply. If they avoided eating these, the people would soon starve to death. In places such as New Guinea, where pigs are highly prized and where piglets are sometimes even nursed by women, it seems quite anomalous to think that the Old Testament should have legislated so strongly against pork. Some New Guineans, in fact, would like to substitute pigherder for shepherd in the Scriptures. The account of the prodigal son's task as a pigherder in the far country is interpreted as a prestigeful job, and many people in New Guinea cannot imagine why the young man was so hungry since pigs in that part of the world are normally fed rather choice food.

Nonhistorical Symbolic Events

Events are rarely regarded as mere happenings, and this is particularly true of nonhistorical (or figurative) events which are introduced into a discourse precisely because of their symbolic significance. A more or less literal rendering of Genesis 49.11 - namely, "He binds his foal to a grapevine, and his ass's colt to a choice vine, and washes his garments in wine, and his clothing in the blood of grapes" - can only be interpreted by many people as indicating Judah's utter stupidity, for everyone knows that an ass and a colt will soon eat all the foliage from a grapevine, and to wash clothes in wine will certainly stain them, not clean them. Actually, of course, these figurative events were designed as symbols of Judah's riches; he would be so wealthy and have such large vineyards that he could afford to tie his donkey and its colt to grapevines and could be utterly wasteful in his use of wine.

Symbolic figurative events constitute the basis for numerous idiomatic expressions, as, for example, "I will take my flesh in my teeth" (Job 13.14a). This is obviously not a reference to

self-cannibalism, and the New English Bible has aptly rendered this Hebrew idiom by a corresponding English expression, "I will put my neck in the noose."

Though some figurative events become almost meaningless when translated literally, such literal renderings often give rise to totally wrong interpretations. "I will throw my shoes on Edom" (Psalm 60.8) is understood by the average reader as a symbol of disgust or rejection, while in reality it is a symbol of possession. La Bible de Jérusalem makes this clear in a note and Today's English Version does the same by introducing into the text the illuminating clause, "as a sign that I own it."

Symbolic Historical Events

It is usually easy enough to modify, amplify, and substitute phrases referring to nonhistorical events, but to do this to accounts of actual happenings is quite another matter, since the biblical account places high value on actual or presumed historical realism. Symbolic historical events are, however, of two somewhat different types : (1) those which are more or less marginal to the theological import of the Old Testament, for example, fasting as a symbol of sorrow or repentance, and (2) those which are crucial or central to the text, for example, sacrifice.

Some thematically marginal events mentioned in the Old Testament are merely unusual or strange to people in other cultures, and their religious or ethical import may be merely obscure. This is true, for example, of the fact that Uriah would not go home to his wife while on leave from the fighting front (2 Samuel 11.9), since to have done so would have made him ritually unfit for combat. Similarly, that the nation of Israel should be punished by an epidemic because King David conducted a census (2 Samuel 24) seems to have no logical basis, especially since

census-taking seems to be such a perfectly natural and necessary feature of modern society.

Symbolizing the appointment of a person as king by anointing him with oil (as in 1 Samuel 10.1) may strike many persons as simply an odd way to perform such a ceremony. However, to force a woman accused of adultery to drink some holy water mixed with dirt from the floor of the Tabernacle seems to many people as clearly unhygienic as well as blatantly "male chauvinistic", especially in view of the fact that the husband was not subjected to any such ordeal even though he also was possibly guilty of adulterous behavior. For some persons in the western world the only possible explanation for this custom would be the possible psychosomatic reactions. On the other hand, for many people in tribal societies this type of ordeal is not at all strange, especially for those who have the custom of forcing people to drink a poison cup in order to prove innocence.

For persons in the western world a custom such as fasting seems to be perfectly understandable as a type of penance, but in some parts of the world fasting is regarded as an affront to God. Anyone who refuses to eat what God has obviously provided is showing callous disrespect toward God as the generous host of mankind. Most people have little difficulty in accepting the biblical notion of the uncleanness of menstruating women, but among the Hopi people of the Southwestern United States menstruation is regarded as a religously potent experience. A girl experiencing her first menstruation is looked upon as being especially holy and a source of blessing to the community.

In the case of these symbolically less important types of events, a translator can often identify the function of the event by some kind of explanatory phrase in the text or by a somewhat fuller explanation in the margin. It is obviously not possible to alter the events or to omit them, for they are integral parts of the text and they help to reflect the realism of the biblical

There are, however, much more serious problems involved in attempting to deal with those events which represent concepts and presuppositions which are quite different from those of a receptor culture. Sacrifice as atonement for sin is a pervading theme throughout the Old Testament, but it is often incomprehensible to people who do not themselves practice sacrifice or who can see no point in the shedding of an animal's blood in order to take away a human's guilt. Sacrifice becomes an especially questionable practice for persons in the western world - despite all the theological explanations which may be adduced to explain or defend the practice. Moreover, sacrifice is equally unintelligible to people in many tribal societies where such a practice is regarded as both cruel and offensive to God.

Even societies that practice circumcision may find the Jewish practice of circumcising baby boys on the eighth day to be intolerably sadistic. Most societies which practice circumcision do so as a puberty rite, so that they find the circumcision of an infant as being either cruel or meaningless. They fail completely to understand how circumcision can be associated with ethnic identification, and unless the margin of the Scripture text explains this fact in considerable detail, the custom of circumcision only adds one more stumbling block to understanding the biblical account.

Many people regard the concept of guilt by association as thoroughly unjust. Accordingly, the stoning of Achan and all his family because of his having hidden booty which had been devoted to God seems incredible. Similarly, the horrible destruction of the wives, sons, and babies of Dathan and Abiram together with these rebels and their leader Korah (Numbers 16) is simply too much for many people to comprehend. They have no ideological frame of reference which would make this type of event defensible. On the other hand, in some tribal societies the concept of corporate guilt is so strong that such an event is relatively easy to understand and justify.

Perhaps one of the most difficult events for which some ideological explanation seems to be required is Jephthah's sacrifice of his daughter. This was in fulfillment of the vow he made to the Lord, that he would sacrifice whatever he first saw on his return from victory. Even in tribal societies in which vows are important elements of social and religious life, it is usually believed that intemperate vows can be atoned for, as in the case of any other sin. Such vows are certainly not to be carried out at the expense of some other human being. An explanatory note cannot justify such an action, but it can perhaps indicate something of the unusual importance attached to vows in ancient Israel.

Types of Translational Solutions

As has already been suggested in the previous comments, there are a number of ways in which translators have attempted to deal with the meaning and cultural relevance of symbolic objects and events. Though some persons have simply wanted to retell the biblical account, omitting those details which introduce problems of understanding, this cannot be done in a text which purports to be a translation. There are only three legitimate ways for dealing with such matters, and the method used in each instance will, of course, depend upon the degree to which a culturally different object or event poses problems of comprehension.

some instances it is possible to employ a more highly gene- 1 : expression as a way of stating the function of what is inv ved in the more specific object or event. For example, in G esis 49.17 Dan is spoken of as a viper, meaning that the peop- le f Dan will constitute a danger to others, but in some parts of outheast Asia a viper is a symbol of divine power. Accordingly, in such a situation one may employ a phrase such as "poisonou snake" or "dangerous reptile" to identify the generic class

to which the biblical viper belongs and to suggest its symbolic function.

A similar type of alteration may take place in the case of symbolic events, especially if the reference is to a custom rather than to a specific event. For example, in Isaiah 61.1 the statement "The Lord has anointed me" may be rendered as "The Lord has appointed me" or even "The Lord has chosen and sent me," as in Today's English Version.

It is also possible to introduce into a text some indication of the significance of an artifact or event. One may, for example, add to a reference to "sackcloth and ashes" an explanatory phrase such as "as a sign of mourning" or "as a sign of repentance," depending upon the context. And in the case of symbolic events one may sometimes introduce a brief explanation of function, provided this does not seem contextually anachronistic. For example, in the case of Genesis 49.11 where Jacob in blessing Judah says that he will tie his donkey to a grapevine, it would be possible to translate, "He will be so prosperous that he will be able to tie his donkey to a grapevine."

In general, however, problems due to differences of culture can only be properly dealt with by means of marginal notes, and it is clear that most translations of the Bible largely fail to provide the reader with the background information which is essential if he is to avoid serious misunderstanding, to say nothing of the need for such information as will make the Bible more meaningful and relevant. Such notes need not be theological treatises, defenses of biblical practices, or expositions of dogmatic or doctrinal viewpoints, but it is essential that they at least point out the ideological bases for certain customs mentioned in the text. Otherwise many parts of the Bible become obstacles to understanding rather than a means of insight about God's relation to mankind.

Even a limited survey of the cultural distinctives of biblical times, in comparison with the beliefs and customs of the present day, will show quite clearly that in a sense we in the western world have even more difficulty in really understanding the biblical accounts in an empathetic manner than do the peoples of most other cultures. In comparison with the more or less 2,000 cultures which anthropologists recognize in our world, the culture of the western world is the "aberrant" one. Industrialization, urbanization, and technology have introduced a vast ideological and behavioral gap between ourselves and the rest of the world, and it is we who generally have more difficulty comprehending the real import of the biblical account than do the peoples of the third world.

On the whole the Bible is amazingly understandable to the people of many cultures of the third world, and this is true in large measure because the Bible arose at the western end of the fertile crescent, out of which developed and through which passed more patterns of life than any other region in the history of the world. In a sense, therefore, the Bible becomes one of the world's most translatable books, and more different peoples can see their own lives mirrored in the pages of the Scriptures than in any other document. Nevertheless, it is essential that the existence of such differences as do occur should not be allowed to constitute obstacles to understanding.

ıgust 1979

OTTO RICKENBACHER

QUELQUES PROBLEMES DU PSAUME 117 EN MALGACHE

"Gustave JULIEN ... appelait la langue malgache 'l'italien de l'orient'. A juste titre, car il n'est pas de plus musicale et où les règles de l'euphonie soient mieux agencées, sans jamais cependant porter atteinte à la belle solidité architecturalement simple, de l'armature des racines"[1]. D'autre part on connaît la complainte du traducteur du livre de Ben Sira : "Si l'on considère la Loi elle-même, les Prophètes et les autres livres, leur traduction diffère considérablement de ce qu'exprime le texte original"[2].

On se limite ici à mettre en relief trois problèmes venant du texte et deux autres problèmes venant du caractère poétique du Psaume 117 (116). Le texte malgache examiné est celui du "Ankalazao" (futur Bréviaire malgache) qui pour le Psaume 117 est substantiellement identique avec la traduction de L. RAMAROSON[3].

Nous donnons d'abord le texte malgache avec une traduction mot-à-mot[4] :

Deráo ny Tómpo	ry firenén-drehétra.
"Soit loué le SEIGNEUR	par vous peuples tous.
Ankalazáo ízy	ry fóko rehétra.
Soit glorifié lui	par vous nations toutes
Fa amináy tsy mba léfy	ny hatsaram-póny,
Car avec nous sans perte de force	la bonté de son coeur,
ary mandrakizáy	ny fahamarínany.
et éternellement	sa vérité."

I. Problèmes du texte

a) On constate que l'impératif actif hébreu hllw est devenu une forme passive en malgache : deráo, impératif passif du verbe déra. C'est un changement récent. Car la Bible protestante malgache qui date de 1909 et la Bible catholique malgache qui date de 1938 ont l'une et l'autre une forme active : miderà "louez". Mais la forme active malgache met l'accent automatiquement sur le sujet qui agit. En disant miderà, on dit : "C'est à vous de louer." La forme passive par contre met l'accent sur celui qui doit être loué. Deráo veut dire : "C'est le SEIGNEUR qui doit être loué, pas un autre." Une forme neutre qui permettrait de garder l'accent thématique sur le verbe lui-même (louez et ne faites pas autre chose) n'existe pas en malgache. Le problème est insoluble. Pourtant la forme passive est quand même plus proche du texte ici et la version de RAMAROSON est préférable.

b) Le tétragramme YHWH est traduit par Tómpo "le SEIGNEUR". La Bible protestante a l'indiscutable Jehova et la Bible catholique donne Iaveh, qui correspond à peu près au tétragramme prononcé. Avec Tómpo on a donc le premier essai d'une inculturation du nom divin YHWH dans la langue malgache. C'est une solution provisoire et peu satisfaisante. Car Tómpo veut dire "possesseur" et c'est un mot de la langue courante mais guère un nom de la divinité ou des ancêtres[5], une parole plus profane que le mot français "Seigneur" aujourd'hui ou le Adonai ou le Kyrios au temps du Christ[6]. On aurait un nom qui s'adapterait assez bien, ce serait le terme Zanaháry, qui sémantiquement peut être traduit par "Dieu créateur" ou "Divinité créatrice"[7]. Le nom Zanaháry est connu comme nom divin même à travers les chants religieux chrétiens. En plus, il dérive de la sphère divine et peut se vanter d'avoir un certain monopole dans la littérature orale de beaucoup de régions côtières[8]. La traduction de YHWH reste donc un problème non résolu pour le moment, mais à résoudre, à notre avis.

c) Le deuxième verset commence par <u>fa amináy</u> "car avec nous". C'est encore un changement introduit par RAMAROSON. Car les Bibles des protestants et des catholiques lisent <u>amintsíka</u> pour <u>amináy</u>. La différence est intéressante. <u>Amintsíka</u> veut dire "avec nous" en incluant ceux auxquels on parle. Concrètement ici : La bonté divine est avec nous, les Israélites et pareillement avec vous les peuples païens. <u>Amináy</u> par contre exclut ceux à qui on s'adresse. Pour le Psaume 117 on a alors : "Louez, peuples, le SEIGNEUR pour sa bonté envers Israël." Cette deuxième version est plus conforme à une exégèse historique. Et sous l'aspect théologique elle est au moins aussi riche que la première, même plus riche à la longue[9]. Mais contrairement au cas traité sous a) on ne peut pas, ici, parler d'un dilemme. Il s'agit uniquement de constater que le traducteur malgache est contraint à incorporer dans sa traduction un élément de caractère interprétatif, élément qui n'apparaît dans aucune des autres langues que je connais, ni dans le texte original lui-même.

II. Problèmes de caractère poétique

a) Le psaume se lit couramment en malgache. Le caractère d'un texte provenant de la littérature orale d'un peuple est sauvegardé et le caractère poétique aussi[10]. On a même des allitérations par la répétition de <u>ry</u> et de <u>rehétra</u>, le f de <u>fóko</u> et de <u>firenéna</u>, etc. L'aptitude du texte à être chanté est excellente. On n'a pas trahi le genre littéraire.

b) L'arrangement diagonal ou chiastique du psaume. La structure chiastique joue un rôle important au psaume 117[11]. On a :

A	Impératif hll ("louez")	v. 1 aα	
B	Nom divin YHWH	v. 1 aβ	
C	Suffixe divin ("le")	v. 1 b	
C'	Suffixe divin ("de lui")	v. 2 a	
B'	Nom divin YHWH	v. 2 bα	
A'	Impératif hll ("louez")	v. 2 bβ	

En plus, on a une deuxième structure chiastique à l'intérieur du verset deux :

a	Prédicat	gbr	("grand est")
b	Sujet	ḥsdw	("son amour")
b'	Sujet	ʾmt YHWH	("la fidélité de YHWH")
a'	Prédicat	lʿwlm	("est pour toujours").

Il n'y a presque pas de traduction moderne qui a vraiment gardé cet arrangement du texte[12]. Et pourtant, il ne s'agit pas ici d'un élément stylistique d'une langue mais plutôt d'une forme de s'exprimer de l'esprit humain. La littérature malgache traditionnelle connaît tout à fait les structures chiastiques. Il suffit pour s'en apercevoir de lire quelques poèmes ou de feuilleter dans les recueils de proverbes. Citons un exemple seulement :

A "Dites Princes et sujets :
B Est-ce combat de taureaux
C ou éboulis de roches ?
C' - Ce n'est éboulis de rochers,
B' ce n'est combat de taureaux,
A' mais le Prince-ami-des enfants est mort."[13]

Notons un deuxième arrangement diagonal :

a	Prédicat	("dites")
b	Sujet	("Princes"...)
b'	Sujet	("le Prince")
a'	Prédicat	("est mort")

Quant à la structure du Psaume 117 il faut garder le nom divin en 117,2b. Le *hllwyh* final doit être conservé aussi. Mais c'est une expression à *traduire*, non à transcrire seulement. Pour finir, le Psaume 117 pourrait se présenter en malgache comme suit :

Deráo i Zanaháry ry firenén - drehêtra.
"Soit loué Zanahary par vous peuples tous.

Ankalazáo ízy ry fóko rehêtra.
Soit glorifié lui par vous nations toutes.

Fa amináy tsy mba lêfy ny hatsaram-póny,
Car avec nous sans perte de force la bonté de son coeur,

ny fahamarínan' i Zanaháry no mandrakizáy; deraó i Naháry
la vérité de Zanahary est éternelle; soit loué Nahary."

Mais, répétons-le, l'essentiel est d'avoir gardé le psaume dans son genre littéraire. Là "Ankalazao" a très bien réussi. La structure poétique par contre serait à améliorer. Car bien que la langue malgache soit l'italien de l'orient[14], il reste vrai que malgré tous les efforts des traducteurs la traduction (même la nôtre) différera toujours considérablement de ce qu'exprime le texte original[15]. Il y aurait un remède, applicable non pas à tout le monde, mais applicable quand même : apprendre la langue originale du poème et le goûter tel qu'il est réellement. Ce n'est pas pour demain. Mais pour après-demain. Espérons-le !

NOTES

1 DESCHAMPS H., Préface de Ohabolan' ny Ntaolo. Voir note 13.

2 Prologue du traducteur du livre du Siracide, selon la Bible de Jérusalem.

3 RAMAROSON L., Salamo sy Tononkira, Fianarantsoa 1967.

4 Pour goûter le texte malgache, il suffit de se tenir aux accents (ʼ). Les voyelles sont toutes fermées et, en plus, o se prononce comme le ou français.

5 Pour le secteur des proverbes au moins la chose semble être claire. Mes listes des mots m'indiquent que tompo n'est jamais un nom divin. On peut dire de la divinité qu'elle est tompo d'une chose ou d'une action, mais c'est autre chose. Bien sûr, les proverbes ne sont pas toute la littérature. Mais elles sont néanmoins la partie la plus vivace de la littérature traditionnelle malgache. Voir Ohabolan' ny Ntaolo, Avertissement, p.XVII.

6 On a très bien réussi en malgache pour le mot hébreu 'lhym "Dieu". Là le malgache a choisi la parole Andriamánitra "le seigneur parfumé", terme qui est réservé au monde des ancêtres et au monde divin tout simplement.

7 L'étymologie de Zanaháry n'est pas claire. Celle de YHWH ne l'est pas non plus, à notre avis.

8 Les dossiers sur les proverbes en dialecte des régions côtières nous montrent clairement que la divinité est appelée soit uniquement soit de préférence Zanaháry.

9 La possibilité de louer Dieu pour les bienfaits reçus par les autres et le rôle éminent de la louange telle quelle apparaît plus clairement avec aminá́y.

On regrette par contre la façon de traduire de la "Deutsche Einheitsübersetzung" qui donne les Psaumes en prose !

1 Il suffit de lire le texte tel quel pour s'en rendre compte !

1 Une exception heureuse : DAHOOD, The Anchor Bible, Psalms III, New York 1970, pages 152-153.

13 Ohabolan' ny Ntaolo - Exemples et proverbes des Anciens, Mémoires de l'Académie Malgache, Fascicule 44, édité par Bakoly DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, Tananarive 1972, exemple no 3367. Le beau texte malgache peut servir comme confirmation de ce que nous avons dit au commencement (voir note 1). Nous le donnons intégralement :

Hóno ry Andrían - tsy vahóaka : (A, ab)
Ny ombiláhy va no miády, (B)
Sa ny vatobé no mikoróntana ? (C)
-Tsy ny váto no mikoróntana, (C')
Tsy ny ombiláhy no miády, (B')
Fa Andriantiazáza no máty. (A'b'a')

14 Voir note 1.

15 Voir note 2.

GREGOIRE ROUILLER

PARABOLE ET MISE EN ABYME

La parabole se situe sans doute au coeur de la prédication de Jésus de Nazareth. On a même pu dire, et non sans pertinence, que Jésus était un "moshel", un donneur de paraboles[1]. Pourtant, dès qu'on se tourne vers l'histoire de l'interprétation des paraboles, force est bien de constater que l'unanimité est loin de régner.

Précieuse mais fragile parabole...

Un point semble pourtant acquis : la parabole représente une valeur. Elle a bonne presse, du moins depuis la parution des ouvrages classiques de A. Jülicher[2] qui opposent, avec violence, parabole et allégorie. En effet, même s'ils ne donnent pas de ces deux termes des définitions uniformes, la plupart des critiques modernes s'accordent pour affecter la parabole d'un indice positif (la considérant souvent comme l'oeuvre originelle de Jésus) et l'allégorie d'un indice négatif (l'attribuant fréquemment aux déviations précoces de la communauté primitive ou des évangélistes).

Ainsi, la lecture de plusieurs commentaires donne cette impression que la parabole évangélique ressemble à une fleur très belle sans doute, mais qui fut fanée sitôt éclose. On devrait admettre, en suivant ces critiques, que les premiers auditeurs des paraboles n'ont pas su les comprendre, qu'ils les ont immédiatement truffées de traits allégorisants parasitaires, qu'ils en ont émoussé la portée eschatologique, les livrant à un utilitarisme ecclésiastique assez court.

Des interprétations partielles

C'est pour ces raisons que nous ne pouvons cacher un certain malaise face à de nombreux ouvrages traitant des paraboles évangéliques. En plus de ce que nous venons de mentionner, il nous

semble qu'on a souvent mis une coupure trop radicale entre la parabole rabbinique et la parabole évangélique. Surtout si l'on tient compte de la forme littéraire et de son évolution.

Nous avons aussi l'impression que le fait d'étudier la parabole à partir d'un point de vue trop exclusif a souvent conduit à une lecture fort réductrice de celle-ci dans son ensemble, même s'il a permis la pleine mise en lumière de tel ou tel aspect négligé jusque-là.

Voici quelques exemples à l'appui de cette affirmation :

Chacun sait ce que l'exégèse des paraboles doit à J.JEREMIAS[3]. Pourtant, sa volonté de trouver à tout prix le terroir palestinien des paraboles, sa nostalgie émouvante qui le pousse à entendre la voix même de Jésus[4], son insistance à souligner la portée eschatologique de chaque parabole et sa fonction polémique, tout cela ne lui permet guère de saisir la vie de la parabole chez ceux qui l'ont reçue et transmise. Nous ne pouvons pourtant pas sacrifier purement et simplement le travail créateur des premières générations chrétiennes. Leurs réactions sont supposées par le genre parabolique lui-même.

C.H.DODD[5] était sans doute apte à percevoir les valeurs symboliques des paraboles. Pourtant la coloration platonicienne de son interprétation et sa volonté de trouver dans chaque parabole un témoin d'une eschatologie réalisée lui interdisent, à notre avis, de saisir le dynamisme temporel de telles compositions et le poussent en particulier à dévaloriser (au rang d'images statiques) les évocations de la fin des temps.

Un troisième exemple, fort éloigné des précédents, suffira. D.O. VIA[6] s'engage dans une voie opposée. Probablement lassé par la subtilité des recherches historiques concernant l'enracinement des paraboles dans la prédication de Jésus, il veut mettre en lumière le fait que chaque parabole constitue un événement de parole, une oeuvre d'art autonome, un lieu esthétique qui offre

à chacun l'occasion de comprendre de façon neuve son existence. Il y a du positif dans une telle option. La parabole est sans doute une création littéraire et souvent une oeuvre d'art. Nous pensons pourtant qu'il n'est pas possible de la lire sans se référer ou bien à la situation dans laquelle elle a été prononcée, ou bien au contexte littéraire et doctrinal dans lequel l'évangéliste a voulu nous la transmettre.

Par contre certains points de vue défendus par des auteurs variés nous ont conduit à la suggestion que nous voulons proposer dans cette note. Ils nous orientent vers une lecture plus nuancée des paraboles. Nous pensons d'abord à E.LINNEMANN[7], au soin qu'elle met à replacer les paraboles dans leur situation naturelle de dialogue ("eine Unter-redung", eine "Gesprächssituation", p. 28), à son insistance sur le phénomène qu'elle nomme "Verschränkung" (p. 35). Cela lui permet de voir dans la composition parabolique le croisement et la présence des points de vue et du narrateur et du narrataire (celui à qui est proposé la parabole).

Mentionnons également le petit livre fort suggestif, sous sa présentation vulgarisée, de J.DUPONT[8]. L'auteur insiste aussi sur le fait que la parabole constitue un moyen privilégié de dialogue.

Plusieurs approches sémiotiques ou herméneutiques des paraboles vont dans le même sens. Elles soulignent le fait que la parabole est un récit dans le récit, une composition enchassée et qu'il est fort important, pour l'interprète, de tenir compte du lien qui unit le récit primaire et le récit secondaire, parabolique[9].

C'est dans la foulée de telles recherches que nous voudrions proposer la suggestion suivante : considérer la parabole comme une mise en abyme et en tenir compte dans l'interprétation.

Qu'est-ce que la mise en abyme ?

Pour le déterminer, notre tâche est grandement facilitée par l'excellente étude que L.DAELLENBACH vient de consacrer à ce procédé littéraire[10].

Il nous invite d'abord à consulter un traité d'héraldique d'où la notion d'abyme (ou d'abîme) est tirée : "Abîme. C'est le coeur de l'écu. On dit qu'une figure est en abîme quand elle est avec d'autres figures au milieu de l'écu, mais sans toucher aucune de ces figures"[11]. Puis, partant de l'exégèse d'un texte de Gide, où l'expression est utilisée pour la première fois en critique littéraire, L.DAELLENBACH consacre l'essentiel de son étude à une typologie de la mise en abyme, nommée par lui récit spéculaire, avant de suivre et de critiquer l'usage que font de ce procédé le Nouveau Roman et le Nouveau nouveau Roman.

Soulignons les points qui, dans cette étude, nous paraissent fort éclairants pour notre examen de la parabole :

a) D'abord une définition suffisamment extensive de la mise en abyme (à partir des notions de réflexivité et de duplication) : "est mise en abyme tout miroir interne réfléchissant l'ensemble du récit par réduplication simple, répétée ou spécieuse"[12].

b) Tout type de réflexion ne constitue pas une mise en abyme : "Une réflexion est un énoncé qui renvoie à l'énoncé, à l'énonciation ou au code du récit"[13]. C'est pourquoi, à la suite d'une précision apportée par Gide (que la mise en abyme doit être "à l'échelle des personnages") l'auteur émet une réserve importante : "La spécification gidienne équivaut à dénier la qualité de mise en abyme à tout segment réflexif qui ne relèverait pas de l'univers spatio-temporel du récit - dans la terminologie des poéticiens : de la diégèse. Tombe sous le coup de cette exclusion toute intervention d'auteur s'exprimant en son nom propre à l'intérieur du récit"[14].

Plus loin, il affirmera, ce qui sera évidemment le cas de la parabole : "Restent en lice les énoncés réflexifs diégétiques (ou intradiégétiques), les énoncés réflexifs métadiégétiques, enfin les métarécits (ou récits seconds) réflexifs"[15].

c) Selon L.DAELLENBACH, la mise en abyme revêt une grande importance pour la destinée même du narrataire. Cela sera en tout cas évident pour la parabole. Notre auteur le montre à partir de la célèbre mise en abyme que contient Hamlet, où l'on trouve une pièce dans la pièce. Voici ce qu'en dit L.DAELLENBACH : "Hamlet assigne au théâtre la fonction permanente 'd'offrir à la vie un miroir'. Telle est précisément la leçon que la scène centrale et pivotale de la représentation délivrera en acte[16]: doublant le crime du roi et l'infidélité de la reine, la 'piece dans la pièce' tiendra devant les coupables un miroir accusateur, 'attrapera' par ce simulacre la conscience de Claudius, apportera au (trop) scrupuleux Hamlet la preuve irréfutable qu'il n'a pas été abusé par un malin génie et, enfin, l'incitera à passer aux actes, fort de son bon droit"[17]. Ailleurs (p.29) il citera un cas où le récit spéculaire exerce "une véritable thérapie" à la fois sur le narrateur et le narrataire dont la destinée est réfléchie.

d) De plus, ce sera important pour l'examen de la parabole, L.DAELLENBACH a fort bien saisi une des possibilités majeures qu'offre le procédé spéculaire, par suite de sa concentration. Citons le passage qui éclairera notre propre réflexion : "Pour peu qu'on la pose dans les termes de la théorie de la communication, l'on dira qu'une reproduction aussi scrupuleuse que possible a pour effet d'amplifier massivement la redondance de l'oeuvre. Or, le contenu d'information d'un message et sa redondance étant, comme on sait, en raison inverse l'un de l'autre, il s'en suit que la mise en abyme reproductrice, du seul fait qu'elle permet la fermeture et la codification maximale du récit, en diminue d'autant les virtualités polysémiques"[18].

e) Retenons enfin, comme utile à notre propos, le "conflit des chronologies" que manifeste toute mise en abyme : le temps de l'histoire enchassée n'est pas celui du récit primaire. Aussi, note L.DAELLENBACH, "l'on distinguera donc trois espèces de mises en abyme correspondant à trois modes de discordance entre les deux temps : la première, prospective, réfléchit avant terme l'histoire à venir; la deuxième, rétrospective, réfléchit après coup l'histoire accomplie; la troisième, rétro-prospective, réfléchit l'histoire en découvrant les événements antérieurs et les événements postérieurs à son point d'ancrage dans le récit"[19].

La parabole : une mise en abyme originale

Il ne s'agit pas ici d'appliquer sans nuance à la parabole ce que la critique littéraire dit de la mise en abyme. Du reste, même en critique littéraire moderne, L.DAELLENBACH montre bien que l'usage de l'expression n'est guère univoque. Nous pensons toutefois en retirer des lumières précieuses pour mieux interpréter les paraboles.

a) A l'origine de toute parabole, il y a une situation de dialogue et même de dialogue en difficulté[20].
Dans le dialogue rabbinique, à vocation midrashique évidente du fait de la référence permanente à la Torah, la difficulté peut prendre des formes très variées : dans de nombreux cas les interlocuteurs butent sur l'obscurité de telle parole ou verset le la Torah; parfois ce sera la nécessité de mieux comprendre ın événement de l'histoire d'Israël[21], ou simplement un événeent contemporain déroutant[22]; quelqu'un pourra recourir à la ırabole pour justifier un comportement personnel mal compris ses interlocuteurs[23].
dialogue évangélique connaîtra des difficultés analogues. l ıs pour Jésus, nous le verrons mieux par la suite, la diffic té est d'abord liée à la profondeur du message qu'il veut d ivrer : la prédication du Royaume de Dieu.

Pourtant, dans les deux cas (Rabbins ou Jésus), la difficulté à laquelle se heurte le dialogue tient, soit au mystère à élucider, soit à la situation défectueuse de l'interlocuteur. Notons toutefois que cette incapacité de l'auditeur peut tenir à plusieurs raisons : franche hostilité à l'égard de celui qui enseigne, étroitesse d'une formation religieuse (cf. les scribes enfermés dans leur interprétation du Sabbat), force contraignante d'une pratique (cf. le carcan des règles de pureté légale), manque de courage devant les exigences de la conversion, etc...

b) Sentant bloquées l'issue normale et la progression du dialogue, celui qui donne la parabole quitte, afin de sortir de l'impasse, la voie directe de l'argumentation, il emprunte une route indirecte : il procède à la mise en abyme parabolique de la situation conflictuelle. Or, pour être efficace, cette mise en abyme comportera les caractéristiques suivantes :

- "A quoi la chose ressemble-t-elle ?", clame souvent celui qui va proposer une parabole. Il importe alors que le récit spéculaire proposé soit suffisamment différent d'une description immédiate de la situation et suffisamment ressemblant, sinon son efficacité serait nulle[24]. Il y a là un jeu de dépaysement plus apparent que réel.

- La parabole, comme récit spéculaire, est ainsi appelée à construire une sorte de modèle réduit[25]. Modèle qui n'est nullement, comme pourrait le donner à penser une mauvaise compréhension de l'expression "récit spéculaire", un décalque sans imagination de la situation à clarifier, mais bien un modèle créateur, heuristique, à l'efficacité opératoire concentrée (cf. plus haut ce qui est dit de la diminution des virtualités polysémiques).

- Ce modèle ressemblant, devant être accepté par les deux parties en dialogue difficile, sera construit avec des matériaux considérés comme sûrs par l'un et l'autre. Ces matériaux solides pourraient être qualifiés de topiques, ne devant d'aucune manière heurter la tradition littéraire et doctrinale des vrais lecteurs de la Torah. C'est ainsi que les paraboles rabbiniques

n'en finissent pas d'utiliser des matériaux traditionnels, formant un répertoire commun à tous les partenaires de dialogue. On pourrait aussi parler d'une symbolique générale largement acceptée. Dès qu'interviennent, par exemple, les figures du père, du roi (de chair et de sang), de l'époux, du juge, du maître, l'auditeur sait que de telles figures renvoient de façon directe ou par antithèse à Yahvé lui-même. De même, on reconnaît toujours le peuple de l'alliance sous les traits de l'épouse, des fils, des serviteurs, sous les images de la vigne ou du troupeau. Les noces ou le festin nous parleront, eux, du monde à venir, de l'heure du salut. Tandis que les règlements de compte, les tris, les procès, la moisson, la vendange serviront immédiatement à évoquer le jour à la fois terrifiant et heureux qui va venir, le jour du Seigneur.
Devant l'usage des éléments d'un tel répertoire, certains parlent de traits allégoriques. Nous préférons les considérer comme des clefs de lecture, appuyées sur une convention tacite passée entre les interlocuteurs, rendant la mise en abyme parabolique possible et lisible.

- Avec des matériaux traditionnels, burinés par l'usage, le narrateur sait qu'il doit créer du neuf. Pour être efficace, sa mise en abyme de la situation en conflit, doit être originale, concentrée. Il sait que c'est à la "différentielle de nouveauté" qu'il aura imprimée à des images et thèmes ressassés que l'auditeur sera surtout attentif. Il sait que plus le faisceau de lumière sera dirigé sur la solution proposée, plus celle-ci aura des chances d'apparaître comme enviable ou inévitable.

- Du reste, et cela est rarement absent chez les Rabbins comme chez Jésus, l'invention d'une parabole exige une grande habileté. Le récit spéculaire proposé doit en effet être suffisamment sibyllin, afin que le destinataire oublie pour un moment la difficulté sur laquelle il avait buté et se concentre totalement sur le tableau nouveau, énigmatique qu'on lui offre. Mais par ailleurs le même récit doit être suffisamment limpide et ressemblant pour fournir au destinataire une issue irrécusable et apaisante.

C'est pourquoi, dans la constitution de ce modèle réduit, entreront, selon les nécessités de la composition artistique, des éléments qui évoqueront plus directement le mystère à dévoiler, d'autres qui seront en relation plus immédiate avec l'univers mental de l'auditeur. Le dosage de ces éléments relève de l'habileté, parfois de l'ironie de celui qui donne la parabole.

- Jésus veut prêcher le Royaume de Dieu. Sous cette expression métaphorique, nous entendons ici tout le dessein de Dieu, ce que Paul nomme le "mystère", cette Réalité dynamique qui implique la présence du Père à l'origine, l'élection d'Israël, l'accomplissement messianique en Jésus de Nazareth, la vie de la communauté ecclésiale, enfin l'accomplissement lors de la Parousie. Or, une telle Réalité est si riche, si mystérieuse, que sa mise en abyme parabolique en était rigoureusement nécessaire. Dans son dialogue d'enseignement Jésus ne butait pas seulement sur des dispositions défectueuses de son auditoire. Il devait percevoir qu'il n'est pas d'expression directe capable de révéler un tel mystère.
Aussi nous croyons qu'en chaque parabole c'est bien un modèle réduit, métaphorique et symbolique, de ce Royaume en marche que Jésus veut construire, mais en concentrant le projecteur parabolique sur tel ou tel aspect de ce Royaume, selon la difficulté éprouvée par son auditoire.

- Même si, dans chaque parabole, c'est tout le Royaume de Dieu qui est évoqué, au moins en filigrane, la mise en abyme parabolique sera colorée bien différemment selon les besoins. Ainsi, quand Jésus voudra évoquer par ce jeu de miroir le noyau central, la substance même de ce mystère de vie et de croissance qu'est le Royaume de Dieu, (cf., par exemple, la parabole du semeur), les matériaux utilisés seront franchement symboliques, la "transgression métaphorique" s'annexant les possibilités du symbole[26].

Si, par contre, ce qui est mis en cause et fait difficulté se trouve être le comportement du Père ou du Messie à l'heure de Jésus (cf. Lc 15,1-2, par exemple), alors le récit parabolique

puisera ses matériaux dans le vaste domaine des relations humaines et familiales, il évoquera des comportements habituels (comme les liens existant entre un berger et sa brebis, entre un propriétaire et son boeuf ou son âne).
Quand ce qui fait problème est le comportement des croyants devant l'invitation à entrer dans le Royaume de Dieu, alors Jésus n'hésite pas à évoquer la rigueur du monde des affaires (cf. Talents ou mines) ou au contraire l'atmosphère festive d'une noce (cf. Les dix vierges), selon la focalisation souhaitée.
Parfois enfin, si la croissance du Royaume est mise en cause et menacée chez un seul auditeur ou sur un point précis, Jésus personnalisera davantage encore sa mise en abyme parabolique. Il proposera ce que les commentateurs nomment parfois un "exemple" (ainsi la parabole du Bon Samaritain). Même là il s'agit pourtant du récit spéculaire de tout le Royaume, mais focalisé sur une conduite et une figure particulière.
Ce sont les notes principales qui doivent commander cette mise en abyme. Mais que deviennent ces récits après Jésus ?

c) Quand la tradition orale, puis les évangélistes ont reçu et transmis les paraboles de Jésus, ils sont demeurés sensibles, croyons-nous au caractère spéculaire de ces récits.
Ils ont cru parfois utile de nous indiquer à quelle difficulté de dialogue Jésus avait voulu répondre par le don de telle parabole (ainsi en Lc 15,1-2). C'est qu'ils sentaient que la difficulté éclairée demeurait importante pour la communauté de leur temps, ou qu'une telle information révélait un aspect important de la personnalité de Jésus.
Le plus souvent ils ont relu et proposé les paraboles comme mises en abyme éclairantes et efficaces des difficultés rencontrées dans leur propre champ d'évangélisation, à l'intérieur de leurs propres communautés. Cela, sans évoquer dans quelle situation originelle la parabole avait été donnée. Si les évangélistes n'ont pas cru nécessaire de nous donner de telles informations, c'est sans doute parce qu'ils estimaient que leur propre situation était foncièrement analogue à celle qu'avait connue Jésus

lui-même, ou parce qu'ils avaient senti que le récit parabolique demeurait parfaitement opérant, même soumis à une focalisation nouvelle. On comprend très bien, par exemple, que la parabole de la brebis perdue puisse être retenue pour refléter et résoudre des situations conflictuelles différentes (chez Mt et Lc).

d) C'est du reste pourquoi nous pensons que, qualifier sans autre d'allégorisantes les interprétations plus développées fournies dans les évangiles à la suite de certaines paraboles (le Semeur, l'ivraie, etc...), n'est pas heureux, que cela peut même induire en erreur. En effet, de telles interprétations ne sont pas davantage allégorisantes que ne le sont eux-mêmes les matériaux topiques qui ont servi à construire le modèle parabolique. Elles fournissent simplement une des lectures consentantes possibles de ces récits spéculaires. Du reste de telles interprétations n'ont nullement la prétention d'offrir le seul décryptage possible de la parabole[27].

Avantages d'une telle suggestion

Lire les paraboles comme autant de mises en abyme d'une situation de dialogue en difficulté permet, nous semble-t-il, d'éviter bien des écueils et lectures réductrices. Enumérons quelques lumières que nous croyons en retirer.

a) En littérature déjà, pour être réussie la mise en abyme utilise volontiers une oeuvre d'art, un récit ou une composition bien fermés, pouvant être goûtés et contemplés en eux-mêmes. Or, si elle veut être efficace, la parabole doit aussi être fortement structurée, limpide et artistique. C'est reconnaître que O.VIA a raison d'y voir un événement de parole, une production esthétique, mais qu'il a tort de ne pas admettre que le récit parabolique reflète une situation qui lui a donné naissance.

b) Il est évident que, si la mise en abyme parabolique use de matériaux familiers aux deux partenaires, les recherches de J.JEREMIAS sur la vraisemblance et l'enracinement historique des para-

boles sont justifiées. On ne saurait pourtant s'en tenir là. Car il importe surtout de reconnaître ce que, avec des éléments traditionnels, la composition parabolique dessine de rigoureusement neuf. Puis en conséquence de cela, il est encore plus important d'évaluer la lumière projetée sur telle difficulté (dans la vie de Jésus, dans celle de la communauté primitive ou dans la nôtre) par ce récit spéculaire

c) La complicité qui doit lier les deux partenaires de la mise en abyme parabolique, l'allure de jeu et d'essai qu'un tel procédé introduit dans le dialogue, le caractère hétéroclite (quant aux matériaux utilisés), énigmatique, parfois ironique du modèle construit : tout cela rend dangereuses, pour ne pas dire franchement inutilisables, les notions opposées de parabole et d'allégorie dès qu'on veut les appliquer aux paraboles rabbiniques ou évangéliques.
Cela rend également suspect la recherche de ce qu'on a nommé la "pointe" de la parabole. Le récit parabolique forme sans doute un ensemble cohérent et orienté, puisqu'il doit répondre sous forme spéculaire, concentrée et éclairante à une situation de dialogue dans l'impasse. Mais une telle quête est souvent menée de façon fort intellectuelle, ne respectant pas la structure solidaire de tous les éléments d'une parabole, son orientation métaphorique, souvent symbolique et toujours imagée.

l) Ayant mis en abyme métaphorique la croissance du Royaume et on mystère, afin qu'un croyant ou une communauté puissent s'y irer, réfléchir et si possible rejoindre le donneur de parabos, Jésus a livré les paradigmes permanents de la communication de l'évangélisation. C'est pourquoi (nous le constatons dans s synoptiques) ses paraboles demeurent efficaces pour dénouer t n des difficultés nouvelles, éclairer bien des impasses obs res. Or les utiliser pour des besoins nouveaux, ce n'est null ent en trahir le dynamisme ni les possibilités.

e) Pour terminer, nous noterons que la parabole peut occuper des positions fort variées dans la communication. En effet, la même situation de dialogue en difficulté peut se mirer et tenter de se dénouer à l'aide de plusieurs paraboles qui polémiquent entre elles[28]. Mais, symétriquement, une parabole unique peut représenter le récit spéculaire de multiples situations conflictuelles (soit concomitantes, soit échelonnées dans le temps). C'est qu'elle est bien instrument privilégié de réflexion et de dialogue.

Combien de fois le Père J.D.BARTHELEMY ne nous a-t-il pas suggéré dans quel espace de jeu et de liberté la parabole rabbinique et évangélique se mouvait ! Nous sommes heureux de lui rendre hommage.

NOTES

1 B.GERHARDSSON, Préhistoire des évangiles, Paris 1978. "Il était - si nous pouvons employer une désignation ancienne - un moshel (un "maschaliste", un "proverbiste"), un diseur de paraboles et de sentences", pp. 91-92.

2 A.JUELICHER, Die Gleichnisse Jesu, I, II, Tübingen 1888, 1899.

3 J.JEREMIAS, Les paraboles de Jésus, Le Puy-Lyon, 1962. La première édition date de 1947.

4 "Entendre à nouveau la voix même de Jésus, telle est notre tâche ! Et quel résultat magnifique, si l'on arrive à trouver ici et là derrière le voile, le visage du Fils de l'Homme !", o.c., p. 116.

5 C.H.DODD, The Parables of the Kingdom, New York 1961. La première édition est de 1935.

6 D.O.VIA, The Parables, Philadelphia 1966.

7 E.LINNEMANN, Gleichnisse Jesu, Göttingen 1961, 1975[6].

8 J.DUPONT, Pourquoi les paraboles ?, Paris 1977.

9 Mentionnons ici trois études principales :
Plusieurs articles parus dans l'ouvrage collectif : Le récit évangélique, Paris 1974 (notamment les articles de A.J.J. COHEN et de C.MELLON).
D'un point de vue sémiotique : Groupe d'Entrevernes, Signes et paraboles, Paris 1977.
D'un point de vue sémiotique et herméneutique : Y.ALMEIDA, L'opérativité sémantique des récits-paraboles, Louvain-Paris 1978.

) L.DAELLENBACH, Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme, Paris 1977.

L.DAELLENBACH cite p. 17 : A.DE FORAS, Le Blason, dictionnaire et remarques, Grenoble 1883.

1 L.DAELLENBACH, o.c., pp. 51-52. Voici comment l'auteur explique les principaux termes de cette définition : "La réduplication simple (fragment qui entretient avec l'oeuvre qui l'inclut un rapport de similitude), la réduplication à l'infini (fragment qui entretient avec l'oeuvre qui l'inclut un rapport de similitude et qui enchasse lui-même un fragment qui... et ainsi de suite) et la réduplication aporistique

(fragment censé inclure l'oeuvre qui l'inclut"), p. 51.

13 L.DAELLENBACH, o.c., p. 62.

14 L.DAELLENBACH, o.c., p. 70.

15 L.DAELLENBACH, o.c., p. 71. L'auteur ajoute : "Nous réservons le terme de méta-récit au seul segment textuel supporté par un narrateur interne auquel auteur ou narrateur cèdent temporairement la place, dégageant ainsi leur responsabilité de meneurs du récit". Pour les autres termes ici utilisés, l'auteur renvoie à G.GENETTE, Figures, II, Paris 1969.

16 C'est-à-dire, c'est nous qui soulignons, la scène qui constitue la mise en abyme.

17 L.DAELLENBACH, o.c., p. 22.

18 L.DAELLENBACH, o.c., p. 78.

19 L.DAELLENBACH, o.c., p. 83. Il serait facile de montrer que la parabole des vignerons homicides, du moins dans sa rédaction finale, représente une mise en abyme surtout prospective du sort qui menace le fils. Par contre les paraboles de Luc 15, présentées comme une justification du comportement de Jésus, seraient plutôt des mises en abyme rétrospectives. Alors que la plupart (sinon toutes) des paraboles sont rétro-prospectives, évoquant un passé connu ou habituel (aspect "rétro") pour annoncer un avenir (aspect "prospectif") souvent eschatologique.

20 Le climat du dialogue entre Jésus et ses auditeurs est sans doute souvent polémique. Nous croyons cependant qu'on exagère parfois, c'est le cas de J.JEREMIAS, l'aspect polémique des paraboles.

21 Ainsi la belle parabole de Rabbi José le Galiléen pour expliquer l'acte de Moïse brisant les tables de la Loi, lors de sa descente du Sinaï. Citée dans M.HERMANIUK, La parabole évangélique, Bruges-Paris-Louvain 1947, p. 166.

22 Par exemple, la mort d'un jeune et fervent Rabbin, âgé seulement de 28 ans. Lire la parabole rapportée dans le Talmud Babli, Berakôt, 5 c. On la trouve dans la traduction française de SCHWAB, p. 48.

23 Rabbi Akiba justifie par une parabole son comportement : il continuait en effet d'enseigner la Torah malgré l'interdiction formelle des Romains, Talmud Babli, Berakôt, 61 b. Citée dans M.HERMANIUK, La parabole..., p. 185.

24 Y.ALMEIDA, o.c., p. 213 a bien perçu la valeur performative de cet enchassement d'un récit à la fois différent et ressemblant : "Le jeu du récit que nous étudions en ce moment consiste à produire un effet de miroir par le procédé d'auto-enchassement. Autrement dit, au lieu de continuer vers l'intérieur par de nouvelles instances de discours et de narration, le récit B (c'est-à-dire le récit parabolique) prend comme argument ses propres instances englobantes. Les vertus performatives de ce procédé sont particulièrement percutantes, car par ce biais les personnages du récit principal se voient impliqués eux-mêmes dans la prétendue fiction du narrateur", o.c., p. 213.

25 Ce terme de "modèle" veut faire penser au modèle scientifique. Simulant et simplifiant la réalité, le modèle scientifique confère au savant des possibilités d'étude, de découverte, d'opération. Lire les pages éclairantes de P.RICOEUR, La métaphore vive, Paris 1975, pp. 302-310.

26 Ici encore bien des pages de P.RICOEUR éclaireraient notre propos. Renvoyons simplement à cet article : P.RICOEUR, Parole et symbole, Rev. Sc. rel. 49 (1975) 142-161.

27 B.GERHARDSSON, The Prable of the Sower and its Interpretations, NTS 14 (1967-1968) 165-193, a bien montré que l'allégorie n'avait guère sa place dans une telle interprétation.

28 Ainsi dans la dispute entre les écoles de Shammaï et de Hillel sur la question de savoir comment comprendre Gn 1,1, les uns prétendant que Dieu avait d'abord créé le ciel, puis ensuite la terre, les autres prétendant le contraire. Or, pour sortir de cet impasse de dialogue, les deux écoles proposaient chacune une parabole. Cf. P.FIEBIG, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen 1912, pp. 10-11.

HANS PETER RUEGER

EINE RABBINISCHE UEBERLIEFERUNG IM PILGERITINERAR DES ANONYMUS VON PIACENZA

Als der Anonymus von Piacenza[1] um das Jahr 570 Palästina bereiste, kam er nach dem Besuch der heiligen Stätten von Jericho auch nach Sodom und Gomorra. Dort notierte er in sein Tagebuch : "super qua prouincia semper nubes obscura descendit; odor sulphoreus. Nam quod fallent homines de uxore Loth, eo quod minuatur ab animalibus lingendo, non est uerum, sed stat in ipso statu, in quo fuit[2] (Ueber dieser Gegend senkt sich beständig eine dunkle Wolke; der Geruch ist schweflig. Was die Leute aber von Lots Weib fabeln, dass sie nämlich durch das Lecken der Tiere immer kleiner werde, ist nicht wahr; vielmehr steht sie da noch in derselben Gestalt wie einst[3])". Herbert DONNER[4] bemerkt dazu mit Recht, dass "die Vorstellung von der Verkleinerung durch das Lecken der... Tiere leicht aufkommen (konnte), da in Gen 19,26 von einer Salzsäule die Rede war." Nach den Menschen, welche die Fabel von Lots Weib aufgebracht und weitertradiert haben, hat man aber anscheinend nie gefragt. Die folgenden Ausführungen möchten zeigen, dass die vom Pilger von Piacenza in ihrem Wahrheitsgehalt bezweifelte Tradition von der minutio uxoris Loth auf eine rabbinische Ueberlieferung zurückgeht, die sich in der jüdischen Literatur vom 9./10. bis zum 17.Jahrhundert nachweisen lässt. Mögen sie bestehen vor dem strengen Urteil des Jubilars, der bei seinen Studien zur Textgeschichte des Alten Testaments[5] immer wieder auch rabbinische Quellen heranzieht.

Der älteste rabbinische Beleg für die Vorstellung, dass Lots Weib durch das Lecken von Tieren verkleinert wird, findet sich in den ins 8. oder 9.Jahrhundert zu datierenden[6] Pirqe de Rabbi Elieser[7]. Es heisst dort am Ende des 25. Kapitels : "ʿdjt[8], Lots Weib, in ihr entbrannte die Liebe zu ihren Töchtern, die in Sodom verheiratet waren, und sie blickte hinter sich, um zu sehen, ob sie hinter ihr hergingen oder nicht. Und sie sah 'hinter der Schechina her'[9] und wurde in eine Salzsäule verwan-

delt. Und sie (scil. Lots Weib) steht noch da. Den ganzen Tag lecken die Rinder (haš-š^{e}wārîm) an ihr, bis nur noch ihre Füsse zu sehen sind. Aber am Morgen wächst sie wieder; denn es heisst : 'Und sein Weib blickte hinter ihm her und wurde zu einer Salzsäule' (Gen 19,26)".

Es hat allerdings den Anschein, als gehöre gerade die Episode von den an Lots Weib leckenden Rindern zu den ungezählten Interpolationen, die sich in den Drucken der Pirqe de Rabbi Elieser nachweisen lassen. Gen 19,26 ist nämlich eindeutig der Schriftbeweis für die Verwandlung von Lots Weib in eine Salzsäule, nicht aber für das Unglück, das ihr alle Tage neu widerfährt. Und in der Tat fehlt diese Episode nicht nur in dem im 12. oder 13.Jahrhundert geschriebenen Ms.Epstein[10] und in den drei Handschriften der Biblioteca Casanatense[11], wo das mit "denn es heisst" eingeleitete Zitat aus Gen 19,26 unmittelbar an den Satz "und sie wurde in eine Salzsäule verwandelt" anschliesst, sondern auch in den Anführungen aus den Pirqe de Rabbi Elieser in dem im 11.Jahrhundert von Mose ha-Darschan aus Narbonne verfassten Midrasch Bereschit rabbati[12] (ed. Ch. Albek, Jerusalem 1940 <=1967>, 82) sowie in den beiden grossen Midrasch-Sammlungen des 13. Jahrhunderts, dem Jalqut des Simeon aus Frankfurt[13] (I § 84) und dem Midrasch ha-gadol des David ben Amram aus Aden[14] (ed. M. Margulies, Jerusalem 1947, 321). Wann sie in den Text der Pirqe de Rabbi Elieser eingedrungen ist, wird sich endgültig erst klären lassen, wenn endlich eine kritische Edition dieses wichtigen Midrasch vorliegt. Bis dahin muss man sich mit der Feststellung begnügen, dass bereits der im 11. oder 12. Jahrhundert lebende Verfasser des Sefer ha-Jaschar[15] den textus receptus der Pirqe de Rabbi Elieser kannte[16]. Auf fol. 39a[17] schreibt er : "Und ᶜdjt[18], Lots Weib, blickte bei der Zerstörung der Städte, um zu sehen. Denn in ihr entbrannte die Liebe zu ihren Töchtern, die in Sodom zurückgeblieben waren; sie waren nämlich nicht mit ihr gegangen. Und als sie hinter sich blickte, wurde sie zu einer Salzsäule. Und

sie ist noch an jenem Ort bis auf diesen Tag. Und die Rinder (haš-š^{e}wārîm), die an jenem Ort vorüberziehen, lecken Tag für Tag an ihr (scil.Lots Weib), bis nur noch die Fusszehen (zu sehen sind). Aber am Morgen wächst wieder, was sie von ihr weggeleckt haben, bis auf diesen Tag."

Nur wenig jünger als der Sefer ha-Jaschar ist das Itinerar des Benjamin von Tudela[19], der von ca. 1159-1173 fast die gesamte jüdische Welt bereiste. Er erzählt auf S.37[20] : "Und vom Tal Josaphat (Joel 4,2.12) steigt man hinauf zum Oelberg (Sach 14,4); denn zwischen Jerusalem und dem Oelberg liegt nur das Tal. Vom Oelberg aus sieht man das Meer von Sodom[21], und vom Meer von Sodom bis zur Salzsäule (Gen 19,26), die einmal Lots Weib war, sind es zwei Parasangen[22]. Und die Schafe und Ziegen (w^{e}haṣ-ṣoʾn) lecken an ihr (scil. Lots Weib), und danach wächst sie wieder (und wird) wie zuvor. Und das ganze Land dieser Gegend (Gen 19, 28) erstreckt sich bis zum Bach Schittim (Joel 4,18) und bis zum Berg Nebo (Dtn 32,49; 34,1). Und vor Jerusalem liegt der Berg Zion, und auf dem Berg Zion steht kein Gebäude ausser einer christlichen Kirche[23]". Die Erzählung gibt klar zu erkennen, dass Benjamin nicht selbst am Toten Meer gewesen ist und also auch Lots Weib nicht gesehen hat. Weniger klar ist, ob in der Bemerkung über die an Lots Weib leckenden Schafe und Ziegen ein Stück palästinischer oder Jerusalemer Lokaltradition vorliegt oder ob es sich dabei um eine Lesefrucht aus den Pirqe de Rabbi Elieser bzw. dem Sefer ha-Jaschar handelt. In Anbetracht der Tatsache, dass die Pirqe de Rabbi Elieser und der Sefer ha-Jaschar Rinder für das periodische Kleinerwerden von Lots Weib verantwortlich machen, während Benjamin ausdrücklich von Schafen und Ziegen spricht, kann die erste Möglichkeit als wahrscheinlicher gelten.

Mit dieser Feststellung ist jedoch noch nicht darüber entschieden, aus welcher Quelle die jüdischen Gewährsmänner des Benjamin geschöpft haben. 1334, ein Jahr nach seiner Uebersiedung von Lérida in Aragon nach Jerusalem, schreibt Isaak Chelo in

seinen Schebile Jeruschalajim[24] : "Das sechste (Tor) ist das Tor der Barmherzigkeit nahe beim Heiligtum. Früher waren es zwei Tore, das eine für die Bräutigame und das andere für die Trauernden, wie man in den Pirqe Rabbi Eliesers des Grossen, des askenasischen Kabbalisten, über ihm sei Friede, sagt". Er bezieht sich damit auf den Schluss des 17.Kapitels der Pirqe de Rabbi Elieser, wo es heisst[25] : "Und als er (scil. Salomo) das Heiligtum baute, baute er zwei Tore, eins für die Bräutigame und eins für die Trauernden und die Gebannten". Wenn aber ein Jerusalemer Autor aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts aus den Pirqe de Rabbi Elieser zitieren konnte, dann lässt es sich nicht ausschliessen, dass dieses Werk schon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts im Heiligen Land bekannt war. Sind diese Erwägungen richtig, dann könnte mittelbar auch die Bemerkung des Benjamin von Tudela auf den textus receptus der Pirqe de Rabbi Elieser zurückgehen.

Der nächste Beleg für die an Lots Weib leckenden Tiere ist mehr als vierhundert Jahre jünger. Er findet sich zu Gen 19,26 (fol. 94b) im Jalqut Reubeni, der von Ruben Höschke aus Prag (gest. 1673) veranstalteten kabbalistischen Midrasch-Sammlung zum Pentateuch[26], und lautet : "Lots Weib, die Ziegen (ha-ʿizzîm) lecken an ihr. Sie wird ein Lebewesen (ḥaj) und danach wächst sie wieder, d.h. sie ist etwas Belebtes (ṣôme^{a}ḥ). Und sie selbst ist die Salzsäule, d.h. sie ist etwas Unbelebtes (dômem)". Als Quelle für diesen Beleg nennt Ruben Höschke die Asara Maamarot. Obwohl mindestens sieben Bücher dieses Titels bekannt sind[27], kann kein Zweifel sein, dass es sich hier um das im Geist der lurianischen Kabbala geschriebene Hauptwerk des Menahem Asarja di Fano (gest. 1620) handelt, dessen erste drei Abhandlungen 1597 in Venedig als Asara Maamarot gedruckt wurden[28]. Denn erstens enthält der Jalqut Reubeni auch Zitate aus anderen Schriften des Menahem Asarja di Fano[29] und zweitens begegnet zu Gen 4,8 (fol.49a) statt der einfachen Angabe ʿ^{a}śārā maʾ^{a}mārôt der Hinweis ʿ^{a}śārā maʾ^{a}mārôt maʾ^{a}mar han-näfäš, und dass der maʾ^{a}mar han-näfäš dem

Menahem Asarja di Fano zuzuschreiben ist, steht ausser Frage[30]. Was den Inhalt dieses Exzerpts angeht, so fällt auf, dass die im Itinerar des Benjamin von Tudela erwähnten Schafe und Ziegen in den Asara Maamarot zu blossen Ziegen geworden sind.

Die letzte Erwähnung der Tiere, die Lots Weib Tag für Tag neu zusetzen, findet sich in den 1624 verfassten Gelilot Erez Jisrael des Gerson ben Elieser Segal aus Prag[31]. In diesem jiddisch geschriebenen Buch heisst es u.a. : "Von dorten bin ich gezogen durch die Wüste Jeruel (2 Chr 20,16) und bin über einen Bach gefahren, der heisst Bach Kidron (2 Sam 15,23 u.ö.). Nicht weit von dort ist die Salzsäule (n^{e}ṣîb mälaḥ Gen 19,26); das selbige ist das Weib von Lot, die da ist geworden zu einem Stand(bild von) Salz, als wie geschrieben steht in der Parasche (pārāšat) wajjeraʾ[32]. Ich hab sie gesehen nach Mitternacht (in ihrer) Ganzheit. Und zwei Stunden (šāʿôt) vor Tag hab ich sie wiedergesehen. Ist nichts mehr übriggeblieben als zwei Fäuste Salz. Hab ich gefragt : 'Was bedeutet das ?' Hat man mir geantwortet : 'Die Ziegen kommen herzugelaufen, einige Hundert (kammā me'ôt), aus dem Dorf und von der Stadt Zoar (Gen 19,22f u.ö.) und lecken an ihr. Bleibt nichts mehr übrig als zwei Fäuste gross. Und das selbige können sie nicht ablecken. Und vor Mitternacht wächst sie wieder.' Von dorten bin ich gezogen zum Ort, wo Sodom und Gomorra versunken sind im Meer (jām). Es ist ganz schwarz auf dem Ort und geht ein grosser Rauch auf gleich wie Nebel. Von dorten bin ich wieder zurückgekommen zum Felsen, der da heisst Stein Bohans (Jos 15,6; 18,17). Von dorten bin ich einen weiten Weg gezogen, bis ich bin gekommen zu der Stadt Almot der Söhne Benjamin (mit ihrer) heiligen Gemeinde an den Ufern des Jordan[33]. Von dorten bin ich gekommen in den Ort bei dem Jordan. Da stehen die 12 Steine, sechs gegen sechs, die (die) Israel(iten) haben aufgestellt, da sie sind übergefahren über den Jordan[34]. Und ein mächtig grosser Altar (mizbe^{a}ḥ) steht nicht weit davon[35]. Und dorten bin ich über den Jordan gefahren und bin gekommen gen Schittim[36] durch das Jordantal der Moabiter (Num 22,1 u.ö.). Und von Schittim bin ich gezogen zu (der Stadt) Nebo der Söhne Ruben

(mit ihrer) heiligen Gemeinde (Num 32,3.38). Und gegenüber der Stadt ist der Berg Nebo (Dtn 32,49; 34,1), ein grosser, mächtiger, glatter Berg. Ist nicht wohl möglich, dass etlicher mag heraufgehen (nach) oben. Auf dem Berg ist gestorben Mose, unser Lehrer, auf ihm sei Frieden (mošä rabbênu ʿālāw haš-šālôm)[37], aber man weiss nicht sein Grab (q^{e}bûrā)[38]". Vom Ende des zweiten Teils der Gelilot Erez Jisrael, dem das vorstehende Zitat entnommen ist, schreibt Jizchak Ben Zwi[39] : "Dies ist der 'originelle' Beitrag des Verfassers, der keinerlei realen Wert hat". Dass die Beschreibung des Weges, auf dem Gerson ben Elieser Segal von der Wüste Jeruel zum Berg Nebo gereist sein will, für die historische Geographie und Topographie des Heiligen Landes völlig wertlos ist, steht ausser Frage. Fraglich erscheint jedoch die "Originalität" dieses Itinerars. Denn bei genauerem Zusehen zeigt sich, dass Gerson ben Elieser Segal die sich in regelmässigen Abständen wiederholende Belästigung von Lots Weib ebenso wie Benjamin von Tudela und Menahem Asarja di Fano Ziegen zuschreibt und dass darüber hinaus unter den Stationen seiner angeblichen Reise (Wüste Jeruel - Bach Kidron - Salzsäule - Sodom und Gomorra - Stein Bohans - Almot der Söhne Benjamin - <Gilgal> - Jordan - Schittim - Nebo der Söhne Ruben - Berg Nebo) die vier Oertlichkeiten wiederkehren, die man mehr als 450 Jahre zuvor Benjamin von Tudela vom Oelberg aus gezeigt hatte (Meer von Sodom - Salzsäule - Bach Schittim - Berg Nebo). Das aber bedeutet, dass Gerson ben Elieser Segal von Benjamin von Tudela abhängig ist. Damit gehen alle genannten jüdischen Quellen direkt oder indirekt auf den textus receptus der Pirqe de Rabbi Elieser zurück, und das Pilgeritinerar des Anonymus von Piacenza ist das mit Abstand älteste Zeugnis für die rabbinische Tradition von der minutio uxoris Loth.

Ueber die vom Anonymus von Piacenza aufgeworfene Wahrheitsfrage[40] ist hier nicht zu entscheiden. Eine solche Entscheidung ist aber auch nicht erforderlich. Denn da das Fragmententargum[41] und das Targum Neofiti 1[42] ausdrücklich feststellen, dass Lots

Weib als Salzsäule stehenbleiben wird, "bis zu der Zeit, da die Toten auferstehen", kann jeder, der heute oder morgen eine Pilgerfahrt ins Heilige Land macht, die auf diesen Seiten behandelte rabbinische Ueberlieferung auf ihre Zuverlässigkeit hin prüfen. Er sollte sich jedoch nicht nur zu bint (šēḫ) lūṭ auf den ǧebel usdum führen lassen, sondern auch das Nordwestufer des Toten Meeres in Augenschein nehmen. Dort[43] und nicht am Südwestende des baḥr lūṭ hat man jedenfalls dem Anonymus von Piacenza und Benjamin von Tudela Lots Weib gezeigt und dort hat der Anonymus sie - vielleicht[44] - auch gesehen.

ANMERKUNGEN

1 Der Text seines Itinerars ist bequem zugänglich bei P.GEYER, Itinera Hierosolymitana saeculi IIII - VIII, CSEL 39 (1898), 159-218 und im Corpus Christianorum, series Latina 175/176 (1965) : Itinera et alia Geographica, 128-174.

2 CSEL 39 (1898), 169f; CCSL 175 (1965), 137.

3 H.DONNER, Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästinapilger (4.-7. Jahrhundert), 1979, 274.

4 A.a.O., 274, Anm.74.

5 D.BARTHELEMY, O.P., Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament, OBO 21 (1978), passim.

6 Vgl. L.ZUNZ, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, [2]1892 (=1966), 289; H.L.STRACK, Einleitung in Talmud und Midraš, [5]1930, 217; G.STEMBERGER, Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung, 1977, 94.

7 Ich übersetze nach der Ausgabe Venedig 1544 unter Vergleich der Editionen von A.A.BRODA, Wilna 1838 (= Tel Aviv 1963) und D.LURIA, Warschau 1852 (=New York 1946).

8 Die Vokalisation dieses Eigennamens ist unbekannt. Die Uebersetzungen schwanken zwischen Adit (M.J.BIN GORION, Die Sagen der Juden, Frankfurt 1962, 251), ᶜEdith (G.FRIEDLANDER, Pirḳê de Rabbi Eliezer. <The Chapters of Rabbi Eliezer the Great> According to the Text of the Manuscript Belonging to Abraham Epstein of Vienna, London 1916 <=New York 1965>, 156) und Idit (L.GINZBERG, The Legends of the Jews V, 1955, 241, Anm.180). E.BEN JEHUDA, Thesaurus totius Hebraitatis IX, Jerusalem o.J., 4338b stellt ᶜaddit und ᶜiddît zur Wahl.

9 Statt ʾaḥᵃrâhā haš-šᵉkînā "hinter sich die Schechina" ist mit dem von G.FRIEDLANDER (s.o. Anm.8) seiner Uebersetzung zugrundegelegten Ms. Epstein, zwei der drei von M.HIGGER, Pirqê rabbî ʾälîᶜezär, Ḥôreb 9 (1946), 166, Anm.190 edierten Mss. der Biblioteca Casanatense und den von M.MARGULIES (Hg.), Midrāš hag-gādôl ᶜal ḥᵃmiššā ḥumšê tôrā, Jerusalem 1947, 321, Anm.15 erwähnten jemenitischen Handschriften der Pirqe de Rabbi Elieser ʾaḥᵃrê (oder ʾᵃḥôrê) haš-šᵉkînā zu lesen; vgl. Zohar I 108b; II 224b. Zur Abhängigkeit des Zohar von den Pirqe de Rabbi Elieser s.G.G.SCHOLEM, Major Trends in Jewish Mysticism, 1965, 170 (=Die jüdische Mystik in ihren Hauptstömungen, 1957, 186).

10 S.o.Anm.8.

11 Vgl. M.HIGGER, a.a.O., 166.

12 Vgl. L.ZUNZ, a.a.O., 300; H.L.STRACK, a.a.O., 223; G.STEMBERGER, a.a.O., 95.

13 Vgl. L.ZUNZ, a.a.O., 312, H.L.Strack, a.a.O., 222; G.STEMBERGER, a.a.O., 96.

14 Vgl. H.L.STRACK, a.a.O., 222; G.STEMBERGER, a.a.O., 95.

15 Vgl. L.ZUNZ, a.a.O., 165; H.L.STRACK, a.a.O., 217; G.STEMBERGER, a.a.O., 138.

16 Zur Abhängigkeit des Sefer ha-Jaschar von den Pirqe de Rabbi Elieser s.L.ZUNZ, a.a.O., 163, Anm.e.

17 Ich übersetze nach der editio princeps Venedig 1625 unter Vergleich der Ausgabe von L.GOLDSCHMID, Berlin 1923.

18 S.o. Anm.8.

19 Vgl. G.STEMBERGER, a.a.O., 145.

20 Ich übersetze nach M.N.Adler, The Itinerary of Benjamin of Tudela, London 1907 (=New York o.J.), hebr. 24f, engl. 23f unter Vergleich von J.D.EISENSTEIN, Ozar Massaoth. A Collection of Itineraries by Jewish Travellers to Palestine, Syria, Egypt and Other Countries, New York 1926 (= Tel Aviv 1969), 26b/27a und A.JAARI, Mas ʿot ʾäräṣ jiśrāʾel šäl ʿôlîm j^{e}hûdîm, Ramat Gan 1976, 40f.

21 Das Tote Meer; vgl. bSchab 108b jamma' disdôm.

22 Zwei Wegstunden, d.h. zehn bis zwölf Kilometer.

23 Die 1219 bzw. 1244 zerstörte Zionskirche der Kreuzfahrer auf dem Gelände der heutigen Dormitio der Benediktiner.

24 Ich übersetze nach J.D.EISENSTEIN, a.a.O., 72b, einer Retroversion des verlorengegangenen hebräischen Originals.

25 Zur Vorlage der Uebersetzung s.o. Anm.7.

26 Ich übersetze nach der Ausgabe Warschau 1884 (=Jerusalem 1962). Eine gute Charakterisierung des Jalqut Reubeni im Vergleich mit dem Jalqut Schimoni findet sich bei G.G. SCHOLEM, Major Trends in Jewish Mysticism, 1965, 31f (= Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, 1957 , 34f).

27 Vgl. Ch.B.FRIEDBERG, Bet Eked Sepharim. Bibliographical Lexicon III, ^{2}1954, 816f.

28 Weitere Ausgaben erschienen 1640 in Krakau und 1649 in Amsterdam.

29 Vgl. z.B. Gen 1,26 (fol 42b/43a), wo kanfê jônā, jônat ʾelām und ʿaśārā maʾamārôt exzerpiert sind.

30 Vgl. J.FUERST, Bibliotheca Judaica. Bibliographisches Handbuch der gesammten jüdischen Literatur I, 1849 (= 1960), 274f.

31 Ich übersetze nach J.BEN ZWI, Geršôn b. ʾälʿezär Segal, Gelîlôt ʾäräṣ-jiśrāʾel ʿim targûm leʿibrît bešem ʾiggärät haqqādoš, Jerusalem 1953, 79f. Die hebräische Uebersetzung ist ausser bei J.BEN ZWI,a.a.O., 47f auch bei J.D.EISENSTEIN, a.a.O., 183 abgedruckt.

32 Gen 18,1-22,24.

33 Gemeint ist wohl die benjaminitische Stadt Almon von Jos 21,28.

34 Vgl. Jos 4,20.

35 Vgl. Jos 22,10.

36 Vgl. Joel 4,18.

37 Vgl. Dtn 34,5.

38 Vgl. Dtn 34,6.

39 A.a.O., 9.

40 S.o. 1.

41 M.GINSBURGER (Hg.), Das Fragmententhargum (Thargum jeruschalmi zum Pentateuch), Berlin 1899.

2 A.DIEZ-MACHO (Hg.), Neophyti 1. Targum Palestinense ms de la Biblioteca Vaticana I, Madrid-Barcelona 1968.

3 Vgl. H.DONNER, a.a.O., 274, Anm. 73f.

Vgl. H.DONNER, a.a.O., 274, Anm. 74.

ANGEL SAENZ-BADILLOS

LES TESUBOT DE DUNAS BEN LABRAT CONTRE LE MAHBERET DE MENAHEM

Matériaux nouveaux

I. Les Tešuḇot rédigées par DUNAŠ BEN LABRAT contre le Maḥberet de MENAḤEM BEN SARUQ sont connues dans le monde scientifique par l'édition qu'en a donnée FILIPOWSKI, parue à Londres en 1855. Cette édition a bien le mérite, pour son époque, de tenir compte de trois manuscrits[1], mais, depuis, d'autres manuscrits et fragments sont réapparus. Etant donné la signification et l'intérêt de cet ouvrage, une nouvelle édition critique a donc paru souhaitable. J'y travaille depuis quelques années, et sa publication, j'espère, ne saurait tarder.

C'est en collationant ces manuscrits et ces fragments[2] qu'il m'a été donné de faire quelques découvertes, de dégager de nouveaux matériaux, dont je me propose d'indiquer ici l'essentiel.

L'avis traditionnel des spécialistes de philologie hispano-hébraïque médiévale était que, même si DUNAŠ disait au terme de son poème d'introduction qu'il avait réfuté en vers quatre-vingt positions du Maḥberet de MENAḤEM, et qu'il allait en discuter en prose cent vingt autres[3], ces chiffres ne correspondaient pas à la réalité de son ouvrage tel qu'il nous était parvenu, où seulement soixante-huit propositions apparaissaient traitées en vers et quatre-vingt douze en prose. Un tel avis ne peut plus être retenu actuellement, en bonne part au moins.

En ce qui concerne la partie en vers, les collations que je viens d'achever n'apportent pas de modifications considérables. La restitution d'un vers perdu entre les vers 104 et 105, avec son allusion aux tešuḇot poh et ʾefoh[4] remplira bien une petite lacune, mais ne changera pas substantiellement l'état du texte. Dans l'ensemble des manuscrits nous ne trouvons, avec de petites variantes, que les soixante-huit tešuḇot éditées par FILIPOWSKI. Il est à noter cependant que certaines d'entre elles traitent chacune de deux ou plusieurs questions discutables, ce qui, à la rigueur, permet d'admettre le chiffre de quatre-vingt déclaré par DUNAŠ.

C'est surtout la partie en prose qui bénéficie des nouveaux matériaux. Le texte de FILIPOWSKI paraît souffrir d'une lacune à la fin de la question u-be-ṣoq[5] telle que la donne le manuscrit de Leyde (cette question ne figure pas dans les deux autres manuscrits utilisées par FILIPOWSKI), et une note de l'éditeur effectivement suggère que la partie finale de la réponse s'est perdue. En collationant le manuscrit de Parme (Ms.3508), j'ai trouvé dans le texte quelques lignes de plus, où j'ai pensé découvrir la partie finale en question. Pourtant, le contenu des dites lignes ne paraissait pas correspondre au contexte.

En réalité la vraie solution de l'énigme ne se trouvait pas dans ce manuscrit, mais bien dans le plus vieux des manuscrits connus, celui de Londres (British Library, Ms.Add.27214), lequel, selon le colophon intercalé entre le Maḥberet de MENAḤEM et les Tešuḇot de DUNAŠ - de la même main - remonte à 1091. D'un bout à l'autre de son texte ce manuscrit de Londres manifeste très clairement sa supériorité sur tous les autres. Dans la question qui nous occupe, il prouve que le manuscrit de Parme, et tous ceux de sa suite, comportent une large omission très probablement due à un homoioteleuton : celle d'un texte perdu depuis très longtemps, malgré le très grand intérêt qu'il présente.

FILIPOWSKI avait raison de soupçonner une lacune à la fin de la tešuḇah u-be-ṣoq, mais il était bien loin d'en imaginer l'importance. Il ne s'agit pas en effet simplement de quelques mots ou de quelques lignes, mais d'une bonne vingtaine d'autres tešuḇot qui ne se trouvent que dans ce manuscrit de la British Library (fol.192ss.) et qui, disparues dans les manuscrits postérieurs, ont été oubliées très tôt, d'une façon non pas délibérée mais purement accidentelle.

II. Je pense que l'authenticité de ces nouveaux matériaux ne fait aucun doute.

D'abord, le manuscrit de la British Library qui les fournit non seulement prime par son ancienneté et la qualité de son texte, le moins abrégé et corrompu que l'on connaisse, mais c'est le seul qui permette d'expliquer l'anomalie de tous les autres qui, respectueux toujours de l'ordre alphabétique, passent du ṣade au šin (de la question u-be-ṣoq à ba-ʾašmannim) sans donner de réponse commençant par qof ou reš, et, contre l'habitude, laissent la tešubah sans conclusion.

Et puis, le manuscrit de la British Library contient après la première partie (avec les tešubot traitées en vers et en prose) un index de celles des tešubot qui seront traitées uniquement en prose. Or un index très semblable se retrouve dans un autre des manuscrits, le Ms. Opp. 627 de la Bodleian Library d'Oxford (fol. 146s.). Tous deux commencent par la question no. 69 du texte de FILIPOWSKI, dont ils suivent à peu près l'ordre, avec les particularités suivantes :

- à la suite de la question no. 84, la mention d'une nouvelle tešubah, ke-gilkem (Dn 1,10), qui n'apparaît pas dans aucun manuscrit.
- deux nouvelles réponses après la question no. 132 : ʿayin (Ex 21,24) et ʿenay (Ps 25,15), qui, elles non plus, n'apparaissent pas explicitement dans le texte d'aucun manuscrit.
- la question no. 141 n'est pas énoncée, mais les deux manuscrits présentent à sa place la tešubah ʿiwʿim (Is 19,14), qui, dans le texte de FILIPOWSKI, est incluse dans la no. 140.
- c'est à la suite de la question no. 150 (u-be-ṣoq) que les deux manuscrits présentent l'énoncé des vingt nouvelles tešubot dont j'ai parlé (et, en outre, après la cinquième, une autre, taqoṣ (Pr 3,11), absente du texte proprement dit). Après quoi le reste des question publiées par FILIPOWSKI, avec quelques dédoublements sans grande importance, à mon avis.

A noter que par rapport au manuscrit de la British Library, celui d'Oxford présente quelques légères différences, omissions et changements d'ordre. Ces différences peuvent bien laisser quelque doute sur le nombre exact des *tešubot* en prose, mais elles n'entament guère la similitude des deux index, qui nous rapprochent très sensiblement du chiffre de cent-vingt déclaré par DUNAŠ au terme de la première partie.

Dans ces deux manuscrits le développement des *tešubot* ne diffère pratiquement de celui offert par les autres manuscrits jusqu'au début de la *tešubah yiṣhar* (p.92 de FILIPOWSKI), où le texte du manuscrit d'Oxford présente clairement une lacune jusqu'à la question *ba-ʾašmannim*. Par contre, dans le manuscrit de la British Library, à la suite des lignes finales de la *tešubah u-be-ṣoq* se trouvent les vingt *tešubot* en question, dans l'ordre annoncé par l'index (avec l'omission, signalée plus haut, de *taqoṣ* (Pr 3,11).

Et puis, un autre indice me semble indirectement confirmer l'authenticité de ces matériaux. Deux des questions qu'ont par la suite essayé de réfuter les disciples de MENAḤEM, *tešuqatek* (Gn 3,16) et *qamaḥ* (Is 47,2)[6] n'apparaissent dans l'édition de FILIPOWSKI qu'occasionnellement, dans la liste des mots dont sont donnés les équivalents homophones arabes[7]. Or dans nos nouveaux matériaux ces mêmes mots donnent lieu à de vrais *tešubot* dont la substance réapparaît, sommairement mais très exactement reprise, dans les réponses des disciples de MENAḤEM.

r contre on pourrait bien interpréter négativement le fait 'au XIIe siècle ni RABBENU TAM[8] ni YOSEF QIMHI dans le *Sefer -galuy*[9], ne font d'allusion directe à aucune des nouvelles *šubot* du manuscrit de Londres : l'un et l'autre, dans leur c mentaire, passent d'*u-be-ṣoq* à *ba-ʾašmannim*, comme le font l plupart des manuscrits de DUNAŠ et l'édition de FILIPOWSKI. Le anuscrit de Londres est pourtant plus ancien et, à mon avis, so autorité n'est pas ébranlée pour autant. On peut en effet

très valablement supposer que le texte des Tešubot de DUNAŠ a très tôt subi une mutilation considérable, à laquelle la tradition manuscrite n'a jamais remédié, et dont probablement le manuscrit de Parme garde la trace sous la forme d'un chaînon isolé.

Enfin la teneur même du nouveau texte semble probante. Le vocabulaire, la syntaxe, les formules utilisées correspondent exactement à la façon d'écrire de DUNAŠ. Les termes proprement philologiques sont les siens dans toute la partie déjà connue de son ouvrage, ainsi que les termes techniques, malgré quelques nouveautés tenant à celle de certaines questions morphologiques d'importance.

L'exposé des divers types de he', à propos du texte we-kol ha-hiqdiš (1 Ch 26,28) est en parfait accord avec l'Introduction en prose[10]. On peut en dire autant de la référence au mem qu'il faut interpréter en ajoutant harbeh (mem de comparaison) dans le passage le-haṣhil panim mi-šamen (Ps 104,15). De même d'autres termes techniques, relatifs au radical et aux consonnes serviles, aux voyelles et accents, au nom et à ses états, au verbe, à sa flexion et à ses types selon le nombre des radicaux, etc. s'ajustent pleinement à l'usage de DUNAŠ[11].

Quant aux termes nouveaux, exigés par le caractère particulier de quelques-uns des sujets traités dans les nouvelles tešubot, ils s'harmonisent tout à fait avec les autres : mudaᶜ, "déterminé" (pas loin du heʾ ha-daᶜat, nom technique de l'article), menukkar, "indéterminé"; poᶜel samuk, "verbe dénominatif"; poᶜel, peᶜalim "infinitif (-ves)"; parad, "mettre au singulier", "construire en singulier"[12]; kanah -piᶜel ou hitpaᶜel- "qualifier"[13], etc.[14].

En somme il ne peut raisonnablement subsister aucun doute sur l'authenticité de ces vingt nouvelles tešubot, et cela déjà suffirait à justifier l'urgence d'une édition critique actuelle de l'ouvrage de DUNAŠ.

III. Voici l'énoncé des nouvelles teš̌ubot, dans l'ordre où elles se présentent dans le manuscrit de Londres :

ṣahali qolek (Is 10,30)
le-haṣhil (Ps 104,15)
we-qowe ʾadonay (Is 40,31)
we-kol ha-hiqdiš (1 Ch 26,28)
maqom (Ps 24,3)
qalal (Ez 1,7)
we-ṭaḥani qamaḥ (Is 47,2)
qoreṣ (Pr 6,13)
rar (Lv 15,3)
le-raʾawah bak (Ez 28,17)
rimmah (Pr 26,19; Ex 16,24)
šalhebet (Ez 21,3)
tešuqatek (Gn 3,16)
šen (Ez 27,6)
šamayim (Ex 9,22)
le-mišʿi (Ez 16,14)
šaršerot (Ex 28,14)
we-šereška (Ps 52,7)
šašar (Ez 23,14)
šaḥuṭ (Jr 9,7)

Leur texte hébreu, tel que le donne le manuscrit de la British Library, figure en annexe de cet article. Dans la nouvelle édition critique à paraître, on le trouvera à sa place, à la suite de u-be-ṣoq.

Les nouvelles questions traitent de la détermination du fondement, de la juste classification des racines et des sections dans le Maḥberet de MENAḤEM, de lexicologie et de morphologie, autant de problèmes qui tiennent de près à ce que l'on connaît déjà de cet ouvrage.

L'essentiel de leur contenu mérite ici quelques pages.

a) Détermination appropriée de la racine ou fondement des mots

On sait la place que ce problème occupe déjà dans les tešuḇot éditées par FILIPOWSKI. Impliquant en effet une détermination adéquate du caractère radical ou servile des consonnes, il intéresse au plus haut point la connaissance des schèmes morphologiques fondamentaux.

Dans les nouvelles tešuḇot, la façon dont il est traité présente toujours les mêmes caractéristiques : des présuppositions empiriques semblables à celles de MENAHEM, mais une tendance accentué au pluriradicalisme et une intuition plus profonde dans la reconnaissance des formes relevant d'une même racine.

Ainsi, examinant le texte we-qowe (Is 40,31) DUNAŠ est-il d'avis que le qof n'est pas à considérer comme le seul fondement du mot, puisque le waw fait également partie de la racine, ce qu'il s'efforce de prouver par des considérations générales (la possibilité d'interchanger yod et waw, admise par MENAḤEM lui-même) et l'analyse d'autres racines similaires[15].

Selon lui, on ne peut non plus voir dans rar (Lv 15,3) un verbe d'un seul radical, car son schème est semblable à celui d'autres verbes classés par MENAḤEM comme biradicaux. Comme dans le reste de son ouvrage, DUNAŠ fait preuve en cela d'une capacité d'analyse et d'une cohérence linguistique bien supérieures à celles de son adversaire, du moins en tout ce qui concerne la détermination des schèmes verbaux. Dans les trois cas dont il s'occupe en cette réponse, il s'agit des verbes avec waw en deuxième radical, dont il fait des biradicaux[16].

C'est au nom de la cohérence philologique que DUNAŠ reproche à MENAḤEM d'avoir fait dériver šalheḇet (Ez 21,3) de laheḇet, car, dit-il, une similitude sémantique ne saurait justifier une assimilation morphologique, et un mot tetraradical comme šalheḇet ne peut être comparé avec un triradical. Il faut noter que sur ce point notre philologie moderne est plus proche de MENAḤEM[17].

DUNAŠ également s'oppose à la classification parmi les biradicaux du mot šamayim (Ex 9,22) - que MENAḤEM fait dériver de šam - en allegant que ce mot n'a pas de singulier, semblable en cela à d'autres qui ne sont employés qu'au pluriel, comme panim[18].

b) Classification adéquate des racines et de leurs acceptions diverses

De nombreuses réponses de l'édition de FILIPOWSKI commencent par une discussion sur ce thème. Celles des matériaux nouveaux en font autant. Ce n'est pas simplement une question d'ordre et de système. Il s'agit là d'une plus juste connaissance de la racine et des formes diverses de la flexion, et plus encore, d'une correcte interprétation des passages bibliques débattus, et finalement, de toute une problématique herméneutique.

Dans les nouvelles tešubot DUNAŠ, de son ton habituel, fait remarquer à son adversaire que ṣahali qolek (Is 10,30) est bien de la même catégorie que yiṣhalu (Jr 5,8) et doit être dans sa même section, puisque sa signification est identique, comme il ressort de textes parallèles et du contexte[19]. Par contre, observe-t-il quelques lignes plus bas, le-haṣhil (Ps 104,15) ne peut être considéré comme de la même section que we-ṣahali (Is 54,1), car ce dernier passage correspond à celle des précédents, tandis que le-haṣhil est un hapax dont le contexte seul donne le sens. Et là c'est bien à DUNAŠ que la philologie moderne donne raison[20].

Dans une autre réponse, si son texte du moins n'est pas corrompu, DUNAŠ s'élève contre la séparation en deux sections de yaqum bi-mqom (Ps 24,3)[21] en arguant que dans tous les cas similaires les formes verbales et les noms déverbatifs correspondants conservent une signification fondamentale commune, qui les fait être compris dans une même section.

Inversement, DUNAŠ n'est pas d'accord avec MENAḤEM pour mettre ensemble qalal (Ez 1,7) et qaluy (Lv 2,14), étant donné que leurs schèmes sont différents, et que, pense-t-il, jamais un mot triradical ne dérive d'un biradical[22]. La possibilité d'une parenté entre deux racines ayant deux radicaux en commun est encore très loin de ses catégories linguistiques.

Conséquent avec sa propre théorie sur la possibilité d'élision de l'ʾalef et de son interchangeabilité avec heʾ[23], DUNAS fait observer que le-raʾawah (Ez 28,27) n'a pas sa place exacte à côté des formes de raʾah comme tirʾennah (Mi 7,10), mais de rawah, comme rawweh (Ps 65,11). C'est sans doute de l'araméen qu'il s'est aidé pour interpréter dans ce sens le texte d'Ez 28,19, bien que sur ce point-là il n'appuie d'aucun argument son assertion[24].

Il n'y a aucune raison, dit-il, pour séparer en deux sections différentes ʿaśu-šen (Ez 27,6) et we-šen-behemot (Dt 32,24), puisque dans les deux cas le sens est le même, malgré les difficultés pratiques d'une telle interprétation, qu'il essaiera de résoudre[25].

Il refuse de classer dans la même section šaršerot (Ex 28,14) et šarši (Jb 29,19), car, dit-il, leur signification est absolument différente : "chaînes" et "racines". Mais il ne mentionne pas leurs différences étymologiques[26].

Par contre il pense que des verbes et des noms d'une même racine, comme we-šereška (Ps 52,7) et mi-šoreš naḥaš (Is 14,29) devraient être classés dans la même section, même si le verbe a le sens concret de "il annihilera ta racine" (en d'autres cas semblables MENAḤEM a fait de même)[27].

A son avis, enfin, šaḥuṭ (Jr 9,7) ne peut jamais être classé dans la même section que šoḥeṭ (Is 66,3). Selon le qeré et l'interprétation massorétique de Jr 9,7, il le compare avec zahab šaḥuṭ (1 Ch 10,16s.) et le sépare ainsi absolument des textes où

c'est la première racine šaḥaṭ, "fait mourir", qui se trouve employée[28].

c) Questions de lexique et d'interprétation

Une part considérable des nouveaux matériaux est consacrée à la discussion du sens de plusieurs termes bibliques. En général DUNAŠ s'appuie sur des textes parallèles, sur le contexte et, à l'occasion, sur la linguistique comparée. Il reste ainsi bien dans la ligne des tešubot déjà connues. Ainsi pense-t-il prouver que le verbe ṣaḥal (Is 10,30; Jr 5,8) d'accord avec plusieurs textes et avec le contexte signifie "hennir"; que le-haṣhil (Ps 104,15) et qalal (Ez 1,7) sont des hapax qui d'après leur contexte doivent signifier l'un "faire briller", l'autre "brillant", "poli"[29].

Quand il s'agit d'interpréter le mot qamaḥ (Is 47,2), DUNAŠ refuse de lui donner le sens de son homophone arabe, ainsi que le faisait, prétend-il, MENAḤEM. Plusieurs textes de l'Ecriture à l'appui, il s'efforce de démontrer qu'il signifie "farine" et non pas "grain". Mais les disciples de MENAḤEM protesteront que celui-ci, en écrivant là, comme souvent ailleurs, ke-mašmaᶜo (un terme assez obscure) n'a pas entendu dire "selon le sens de son homophone arabe", mais "comme nous savons"[30].

Au mot qoreṣ il donne le même sens en Pr 6,13 et 10,10, bien qu'il soit accentué diféremment[31].

Pour tešuqatek (Gn 3,16), il réfute l'interprétation de MENAḤEM, 'ton souhait", "ton désir", parce qu'il pense que selon le con-exte il doit s'agir ici d'une malédiction et non d'une béné-iction. Et il offre deux traductions possibles : celle d'autres ɔmmentateurs, "ta tendance" ou "ton atraction", et celle qui a préférence personnelle, "ta nourriture", car, dit-il, celui i nourrit un homme est son maître[32].

D'après lui, le sens de šen (Ez 27,6; Dt 32,24) serait "dent", et s'agissant de trônes ou de planches, "dent d'éléphant, ivoire". On objectera les excessives dimensions de ces planches dans plusieurs textes de la Bible, mais il répond qu'on pouvait bien, au besoin, ajouter des lames d'ivoire les unes aux autres à l'aide de clous. Ces planches d'ailleurs, ne devaient pas être toutes très longues[33].

DUNAŠ ne juge pas correcte l'assimilation de le-mišᶜi (Ez 16,4) à šaᶜašuᶜim (Pr 8,30). Le premier, selon lui, signifie "pour mouiller", "pour addoucir". Le Targum de Gn 27,16 et Is 57,6 n'emploie-t-il pas une racine similaire pour traduire le verbe hébreu ḥalaq ?[34]

Le sens de "onction" pour šašar (Ez 23,14; Jr 22,14) ne lui paraît pas non plus acceptable, car, en réalité, il s'agit ici d'une couleur en poudre, grâce à quoi le contexte s'éclaire, et le Targum vient encore à l'appui d'une telle interprétation[35].

Quant à ḥeṣ šaḥuṭ, considéré plus haut d'un autre point de vue, son sens, comme dans le cas de zahab̲ šaḥuṭ (2 Ch 9,15s, etc.) serait "poli", "brillant". Et MENAḤEM aurait bien tort de voir dans ce dernier terme un nom de lieu, pour deux raisons : la vocalisation du substantif initial - en état absolu - l'interdit; et un tel schème ne peut nullement faire penser à un adjectif formé à partir d'un toponyme. Ainsi morphologie et lexicologie se trouvent-elles chez DUNAŠ intimement liées et mutuellement conditionnées[36].

d) Questions morphosyntaxiques

Pas plus dans ces nouveaux tešub̲ot que dans les autres, DUNAŠ ne tente un exposé systématique de la morphologie et de la syntaxe hébraïques. C'est au contraire toujours sur des points très concrets, où le sens des textes bibliques est objet de dispute, qu'il se livre à des digressions plus ou moins longues. Convenons dès l'abord que dans ces nouvelles réponses on ne trouvera pas de

grandes innovations philologiques susceptibles de modifier sensiblement l'idée traditionnelle de son rôle parmi les grammairiens hébreux, et de sa contribution personnelle à la science philologique de son époque[37]. On y reconnaîtra la même image de l'homme exacte et consciencieux, aux analyses pénétrantes et aux précisions pertinentes, et d'une capacité de synthèse peu ordinaire. Mais si l'on attendait à y découvrir quelque allusion à de nouvelles conceptions philologiques, telles que le triliterisme - comme on en trouve dans les Tešubot à SAADIAH que lui ont été attribuées peut-être à la légère - on serait bien déçu : ses théories sur les verbes mono-, bi-, tri- et tétraradicaux y apparaissent telles qu'elles sont déjà exposées dans ses tešubot connues. Aucunes nouveautés spéctaculaires, seulement quelques précisions, non sans valeur du reste.

La plus longue des nouvelles réponses est entièrement consacrée au thème de la vocalisation des divers schèmes nominaux et verbaux, et à leur effet différentiateur. Et ceci à propos de l'inclusion par MENAḤEM du mot rimmah (Pr 26,19 et Ex 16,24) parmi les vocables qui différent tant par la vocalisation que par le sens[38]. DUNAŠ observe que, même si dans le premier passage rimmah est un verbe au parfait et dans le deuxième un substantif, la vocalisation est identique dans les deux cas, et que l'on peut en dire autant d'autres formes nominales par rapport aux impératifs de la même racine. Et cependant la vocalisation sert bien à distinguer quantité d'autres formes : le qameṣ différencie les déterminés des indéterminés, ainsi que le parfait de l'impératif de quelques verbes gutturaux. A l'occasion il distingue aussi le futur du parfait, les noms des verbes dénominatifs correspondants, ainsi que l'état absolu de l'état construit. Le segol différencie également l'état absolu de l'état construit. Et tout cet exposé théorique est étayé de références bibliques pertinentes[39].

C'est également à la vocalisation, comme moyen de différentiation de l'état absolu et de l'état construit, qu'il a recours à propos des termes zahab šaḥuṭ et zahab sagur.

La question de l'accentuation de la phrase est elle aussi traitée avec une certaine ampleur, à propos de ce qui distingue qoreṣ en Pr 6,13 et en Pr 10,10. Ainsi que dans plusieurs autres cas, le terme a bien ici et là le même sens, mais sa forme diffère de par l'accent qu'il reçoit en chacune des phrases : celui-ci peut porter soit sur la pénultième syllabe (mi-maᶜal) soit sur la dernière (mi-taḥat), selon le mot qui suit. Observation corroborée par de nombreux exemples du même phénomène.

A l'occasion de son débat sur we-qowe (Is 40,31), DUNAŠ traite de la possibilité d'interchange entre yod et waw dans le fondement. S'il utilise alors un principe précédemment établi par MENAḤEM[40], il le précise et en généralise la portée, qu'il étend à d'autres cas comme celui des "additionnelles" ou consonnes serviles et celui des noms propres.

Dans le domaine spécifiquement morphologique, DUNAŠ présente également quelques observations intéressantes. Il a déjà été plus haut fait allusion à ses notes sur šamayim et panim, noms à considérer comme pluralia tantum. C'est de la même façon qu'il considère les particules ᵓel, ᶜal, taḥat, ᵓaḥare, ᶜad, etc. affectées de suffixes, où il n'y a pas à voir de dérivations formelles à partir de leur singulier.

Il consacre aussi quelques lignes à la formation des adjectifs, à propos de la signification de šaḥuṭ et de sagur qui, selon lui, ne peuvent pas être des toponymes (étant donné que la vocalisation du substantif précédent, zahab̲, correspond à l'état absolu), ni des adjectifs dérivés de noms toponymiques ou patronymiques, attendu que ceux-ci se trouveraient formés à l'aide de l'afformante -i, et non par l'inclusion du waw dans le schème : miṣri, ᶜib̲ri, etc.

Au sujet des divers types de verbes, DUNAŠ observe avec une attention particulière les rapports de la signification des racines avec le nombre des radicaux, et pour lui ce n'est là qu'un aspect d'un problème général. Disputant sur la dérivation de šalhebet proposée par MENAḤEM, il insiste sur le principe exposé plus haut[41], selon lequel deux verbes peuvent avoir la même signification bienque leur fondement comporte un nombre différent de composants, un et deux, deux et trois, ou trois et quatre radicaux, comme dans lahebet/šalhebet, entre autres cas. Il parvient d'ailleurs à citer quelques passages du Maḥberet impliquant, de la part de MENAḤEM, la reconnaissance de ce principe général.

C'est plutôt dans le domaine de la syntaxe que se situent ses précisions sur la valeur comparative du mem dans le texte lehaṣhil panim mi-šamen (Ps 104,15), dont l'interprétation exige, selon ses propres termes, l'addition de l'adverbe harbeh. Mais la question est déjà traitée, de façon analogue, à plusieurs occasions, dans les tešubot éditées par FILIPOWSKI[42].

Enfin, sur les divers types de heʾ, ses observations ne manquent pas d'intérêt. MENAḤEM s'était limité à des généralités sur le heʾ de fonction servile en début et en fin de mot, sans distinguer ses très différentes fonctions. Ce que DUNAŠ, plus pénétrant, parvient à faire, illustrant d'exemples concrets chacune de ces fonctions : le heʾ de be-ha-šamayim (Ps 36,6) est "additionnel" (ṭafel) car l'interprétation peut s'en passer, tandis que celui de we-kol ha-hiqdiš (1 Ch 26,28) est relatif (au lieu d'ʾašer"). Il distingue en outre le heʾ vocatif ou exclamatif (heʾha-qeriah), le heʾ article (heʾ ha-daʿat), le heʾ de l'état construit (heʾ ha-emikah), le heʾ troisième radical verbal, le heʾ d'impératif (heʾha-ṣiwwuy) le heʾ d'infintif (he' ha-poʿel), etc. Dans ce domaine, il n'y a pas de doute non plus que ses apports ne manquent pas de profondeur et d'acuité.

NOTES

* J'ai eu l'occasion, il y a plusieurs années, de suivre un cours du Prof. D. BARTHELEMY, à l'Université de Fribourg, sur "Les plus anciens exégètes littéraux". C'est avec le plus grand plaisir que je lui dédie ce travail, qui est le fruit de l'intérêt qu'à cette époque il a éveillé en moi pour ce domaine de recherche.

1 Londres, British Library, Ms.Ar.Or.51; Oxford, Bodleian Library, Ms.Opp.627; Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Ms.Cod.Or.4722.

2 Dans cette tâche, j'ai bénéficié de l'aide inestimable de Prof. N. ALLONY et du Dr. M. BEIT-ARIE, Directeur de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Jérusalem. Les manuscrits que j'ai collationnés sont :
- Londres, British Library, Ms.Add.27214; Ms.Ar.Or.51.
- Oxford, Bodleian Library, Ms.Opp.627.
- Parme, Biblioteca Palatina, Ms.3508.
- Firenze, Biblioteca Me.Lauren., Ms.Plut.88.9.
- Berlin, Staatsbibliothek, Ms.Or.Oct.243.
- Leiden, Bibl.Rijksunivers., Ms.Cod.Or.4722.
  (Les manuscrits Parme 2781 et Vatican 402/2 ne contiennent pas les Tešuḇot de DUNAŠ à MENAḤEM, contrairement à ce qu'en général disent les catalogues).

En plus, j'ai collationné aussi les fragments suivants de la Genizah :
- Cambridge University Library, T-S Miscel.35/6; T-S K9.2; T-S NS 301.73.
- Cambridge, Westminster College, Glass 30.

3 Ed.FILIPOWSKI, p.4, v.142s.

4 Ce vers, qui fait allusion aux réponses n°. 35 et 36 de FILIPOWSKI (p.25), a été déjà publié par ALLONY : Dunaš ben Labrat. Širim, Jérusalem 1947, p.81. Du reste, l'addition de deux vers après le n°. 73 d'ALLONY (n°. 112 de FILIPOWSKI) ne serait justifiée à mon avis, et ne se trouve pas documentée dans aucun manuscrit.

5 op.cit. p.93.

6 Cf. l'édition des Tešuḇot Talmide Menaḥem publiée par STERN, Vienne 1870, pp.75s. et 103s.

7 op.cit. p.67s.

8 Ni dans l'édition de FILIPOWSKI, où il est cité à côté des *Tešuḇot* de DUNAŠ d'après le manuscrit d'Oxford, ni dans les manuscrits 402 du Vatican et 3508 de Parme que j'ai collationnés.

9 Dans l'édition de MATHEWS, Berlin 1887, d'après le seul manuscrit du Vatican.

10 Cf. l'édition préparée par N. ALLONY en *Beit Miqraʾ* 22, 1964, p.55.

11 Cf. mon travail "Dunaš ben Labrat : his place in Hebrew Linguistics", présenté au Seventh World Congress of Jewish Studies, Jerusalem 1977 (en cours de publication).

12 Probablement, comme dans l'édition de FILIPOWSKI, p.26.

13 Cf. *lešon kinnuy* à l'édition, p.15.

14 Depuis quelques années une équipe de recherche du Département d'Hébreu de l'Université de Grenade prépare, sous ma direction, un lexique de la terminologie linguistique hébraïque au Xe siècle en Espagne, qui doit être achevé sous peu. Quelques travaux préparatoires ont déjà été publiés.

15 Cf. MENAḪEM, *Maḫberet*, ed. FILIPOWSKI, 1854, 154b.

16 Cf. MENAḪEM, *op.cit.*166b.

17 Cf. MENAḪEM, *op.cit.* 112b et 174b. Voir KOEHLER-BAUMGARTNER et GESENIUS *s.v.*

18 Cf. MENAḪEM, *op.cit.*175a.

19 Cf. MENAḪEM, *op.cit.*148b s.

20 Cf. MENAḤEM, *op.cit.* 148b s. Voir KOEHLER-BAUMGARTNER et GESENIUS s.v.

21 Bien que ce texte ne se trouve pas dans l'édition du *Maḫberet* de MENAḪEM : cf. 155b s.

2 Cf. MENAḤEM, *op.cit.*155b.

3 Cf. édition de FILIPOWSKI, p.59.

Les cas ici débattus ne se trouvent pas dans l'édition du *Maḫberet*. Sur ce point l'opinion des philologues modernes irait contre DUNAŠ. Cf. KOEHLER-BAUMGARTNER et GESENIUS s.v.

2 Cf. MENAḪEM, *op.cit.*176b.

26 Cf. MENAḤEM, op.cit.182a; dans l'édition nous ne trouvons pas Ex 28,14, mais il y a d'autres textes très similaires.

27 Cf. MENAḤEM, op.cit.182a

28 Cf. MENAḤEM, op.cit. 172a. Voir KOEHLER-BAUMGARTNER s.v.

29 Cf. édition de FILIPOWSKI, p.18.

30 Cf. tešubot Talmide Menaḥem, p.103s.

31 Cf. MENAḤEM, op.cit.9a.

32 Cf. MENAḤEM, op.cit.179b; Tešubot Talmide Menaḥem, p.75.

33 Cf. MENAḤEM, op.cit.176b.

34 Cf. MENAḤEM, op.cit.177a.

35 Cf. MENAḤEM, op.cit. 180b.

36 Cf. MENAḤEM, op.cit. 172a.

37 Voir mon travail sur DUNAŠ cité plus haut.

38 La question ne se trouve pas dans l'édition du Maḥberet.

39 Des précisions semblables se trouveraient dans l'édition de FILIPOWSKI, pp.32, 59, 87, 88, 90, 97s.

40 op.cit.p.69s.

41 Cf. édition de FILIPOWSKI, pp.23,29.

42 Cf. Introduction en prose, ed. ALLONY, 1.94; voir aussi l'édition de FILIPOSWKI, p.56.

TEXTE HEBREU

צוהלי קולך. וחלקת לשני חלקים צהלי קולך בת-גלים אלי איש אל אשת רעהו יצהלו. והם חלק אחד. כי הצהל בשרש הדבר הוא קול הסוס. כאשר הצפצוף קול העגור .והסוס. וכאשר נאמר במשל כסוס עגור כן אצפצף.כן נאמר צהלי קולך בת-גלים לאמר הרימי בכח קולך בת-גלים. וצהלי כסוסים והגה הקשיבי לישה ענייה ענתות יורה כי צהלי קולך הוא כמו איש אל אשת רעהו יצהלו. ואין ביניהם הבדלה. והתבונן יעמד לך ריוח והצלה. עם רפואות תעלה.

להצהיל. ובחלק אחד הבאת להצהיל פנים משמן. עם פצחי רנה וצהלי. והם שני חלקים.פצחי רנה וצהלי מחלק צהלי קולך בת-גלים. להצהיל פנים משמן אין לו במקרא ריע ופתרונו לפי הענין להזהיר פנים הרבה משמן.ומם משמן אחד מן הממים אשר כתבנו למעלה כי יפתרון בתוספת הרבה. והתבונן גחלתך לא תכבה.

וקוי י'י. וכתבת בספרך כי הקוף לבדו יסוד וקוי י'י. והוא הדבר אשר לא דברו י'י. ומספרך יכחישך הכתוב במחברת כי יש דברים הרבה יבוא בהם היוד במקום הוו והוו במקום היוד.כמו היה אתה לעם היוד בו מן היסוד. והוו אשר בא בתוך הוה גביר לאחיך במקום היוד בא. ואחרי אשר כתבת בזאת במחברת הא מי השיבך לעיבין הרע הזה. הלא כאשר נאמר וקוי י'י ביוד וקויה וקוים כן נאמר הויה והויים על משקל אחד.וכאשר נאמר קוה וקוים בו כן נאמר הוה כל מה הוה לאדם.והוים וכאשר נאמר הנה יד י'י הויה כן נאמר קויה. כי כאשר בא הוו במקום היוד בלשון הוה היה. כן בא היוד במקום הוו בלשון התקוה. והודה לאמת והתרחק מן המעוה.והילדת. מן התאוה. ועוד אבאר לך כי כאשר הוו והיוד בשרשי הפעלים מתחלפין. כן יתחלפון בהם נוספים. כמו או מי ישום אלם במקום מי ישים אלם. וכמוהו ואומר י'י אלהים חדל נא מי יקום יעקב כי קטן הוא. במקום יקים. וכמוהם לא אכזר כי יעורנו. במקום יעירנו. אל ילוזו במקום אל יליזו. ושניאה ביוד במקו שנואה בוו.וגם בשמות מתחלפים זה בזה כמו שפו שפי.צפו צפי. פעו פעי.הומם הימם. חורם חירם. ותור וסיס. כסוס עגור. והתבונן תחכם כאגור ומפנו איש לא תגור.

וכל ההקדיש.   והבאת בראש ספרך בשערי מלאכת ההא בראש המלה וסופה. בשער אחד וכל ההקדיש שמואל הרואה עם י'י בהשמים חסדך והם שני שערים. ההא הבא בהשמים הוא טפל בפתרון נופל. כי אם הסירונו אתו לבוחן ואמרנו י'י בשמים חסדך לא יפקד במניין. כי לא ישתנה העניין. ולא יהרס הבניין. והא וכל ההקדיש שמואל הרואה. הוא במקום אשר כמו הא ההלכוא אתו. ואם הסירונו אתו כאשר הסירונו הא בהשמים ואמרנו וכל הקדיש שמואל הרואה ישחת עניין הדבר. ואם שב למבטא פועל שעבר ולהא המשרת בראש המלה וסופה שערים רבים זולתי השערים אשר בספרך מחוברים. מהם שער הא הקריאה כמו הא הדור אתם ראו דבר י'י. וכמוהו הא בן מי אתה הנער. וכמוהם הא ויאמר י'י אל השטן יגער י'י בך השטן. הא השטן הראשון הא הדעת והא השני הא הקריאה. וכמוהם הא היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעיני. וכמו אלה במקרא רבים ומהם שער הא הסמיכה כמו הא על דבר אמת וענוה צדק.וחילופו עזבה יתומיך אני אחיה.וחלופם הא הציווי. כמו תנה בני לבך לי. רדה אלי אל תעמד. וחלופם במשקלם הא הפועל כמו הא אשר תנה הודך על השמים במקום תן או תת. וכמהו אל תירא מרדת מצרימה במקום רדת. ואל תתמה מאלה הפעלים הבאים עלי משקל הצווי כי רב הפעלים מן הציווי הם נפעלים כמו קום התהלך בארץ ציווי. ולא יכלו קום פועל.שמור רגלך כאשר תלך ציווי.אני פי מלך שמור פועל. ויש מן הפעלים בדבר עלי משקל הפועל שעבר כמו והדבר אין בהם. וכמהו הלא את הקטר אשר קטרתם. וכמוהם לי נקם ושלם. ושמע פן תהי אלם.

מקום.   וחלקת לשני חלקים ומי יקום במקום קדשו והם חלק אחד. כי כאמרנו ישב במושב.יעמד במעמד.ילין במלון.אין ביניהם הבדלת בפתרון. כן אין חילוק בין יקום במקום. ועל משקלו מרום מן ירום. ומכון מן ויכוננו ברחם אחד ומשוש מן ישושום. והודה לאמת ואז שכל תשום.

קלל.   והבאת בחלק אחד ונוצצים כעין בחשת קלל. עם אביב קלוי באש. ולא יתכן לומר נחשת קלוי.כאשר לא יתכן לומר זהב צלוי.ולכן נאמר כי נחשת קלל הוא כמו נחשת מוצהב ומרוק כאין דומה מן המקרא. וכאשר לא יגזר זהב שחוט מן ושחט את הפרה וזהב סגור מן סוגרת ומסגרת. כן לא יגזר נחשת קלל מן אביב קלוי באש.והשכילה ולהבין באחריתך אל תתיאש.

וטחני. ופתרת קחי רחים וטחני קמח כמשמעו. ואין פתרונו כמשמעו. כי הקמח כמשמעו בערבית היא החטה. והקמח בערבית הוא הטחון הדק כאבק והכתוב ותקח קמח ותלש יורה על כן. ומאמרו עשירית האיפה קמח שעורים תדע כי אין פתרון קמח כמשמעו כי אם פתרונו כמשמעו היא החטה. והתבונן וצא לאורה מן העלטה.

קורץ. והבאת בשונים בפתרונם ונקידתם קורץ בעיניו קורץ עין יתן עצבת. ואין ביניהם בפתרון שינוי ושנוים בנקידה מפני הטעם העומד בע וכמו קורץ וקורץ אשר הם בנקידה שונים דברים רבים מפני הטעמים משתנים. והם בפתרון שוים כמו מונע בר יקבוהו לאום טעמו ממעל. כי טעם בר ממעל. וארור מונע חרבו מדם טעמו מתחת כי טעם חרבו מתחת. וכמוהם יקרה היא מפני מם טעמו ממעל כי טעם היא ממעל. וכל אבן יקרה מסוכתך טעמו מתחת. כי טעם מסוכתך מתחת. וכמוהם ארבעה הם קטני ארץ טעמו ממעל כי טעם הם ממעל. טובה חכמה עם נחלה טעמו מתחת כי טעם חכמה מתחת. וכמוהם על גלילי כסף טעמו ממעל כי טעם כסף ממעל. ידיו גלילי זהב טעמו מתחת. כי טעם זהב מתחת . וכמוהם בעת ההיא יובל שי טעמו ממעל כי טעם שי ממעל. יובל לטבוח. טעמו מתחת כי טעם לטבוח מתחת. וכמוהם כאשר הוסר חלב טעמו ממעל כי טעם חלב ממעל. ומעת הוסר התמיד טעמו מתחת כי טעם התמיד מתחת. וכמוהם המה לי לבי לא אחריש טעמו ממעל כי טעם לי ממעל. לץ היין המה שכר טעמו מתחת. כי טעם שכר מתחת. וכמוהם מי חכם ויבן אלה טעמו ממעל כי טעם אלה ממעל. ויבן את זאת טעמו מתחת כי הטעם בתיבה השנית במקום עמידת הטעם בתיבה אחת מתחת. והתבונן ושמע דבריך בנחת.

רר. וכתבת בספרך בי ריש אחד עיקר רר בשרו ושניהם יפרדו מעקרו ומשקל רר מן הפעלים כאשר שש לי אשר הבאת בפעלים השניים. וכמוהו צץ המטה אשר הבאת באחדיים. לקנות לך שם בספרך בבל האיים. ולהיוסר בך החכמים והתושיים.

לראוה בך. ודמית לראוה בך אלי עיני תראינה בה. והדומה תלמי רוה. ורווי נפש על האויב במלואתה ושבעתה כל תמלאמו נפשי ארי חרבי. והתבונן אהובי לניבי כי ממשוגתיך חס לבי בקרבי.

רמה. והבאת בשונים בנקידה ובפתרון רמה את רעהו. ורמה לא היתה בו. ואין ביניהם שינוי בנקידה כי שניהם קמוצים חזקים. ואם תאמר אם לא תבדיל נקידת הקמיצה בין הפעל שעבר והשם. כמו רמה את רעהו ורמה לא היתה בו.ולא בין השם והבקשה כמו גל נעול.גל-עיני ואביטה מה תבדיל. אומר ואם לא הבדילה נקידת הקמיצה בין רמה ורמה וגל וגל היא מבדילה בין הפעלים והשמות בפנים רבים. אכתוב לך קצותם. לגלות לך נתיבתם. דע כי נקידת הקמיצה תבדיל בין המודע והמנוכר כמו בחור כארזים קמוץ מודע. כארזים עלי מים פתוח מנוכר. וכמוהם רק לאנשים האל קמוץ מודע. ואף כי תשלחנה לאנשים פתוח מנוכר. ועל משקל אלה מנהג כל מלה בראשה אלף או עין נקוד בשתי נקודות ההנעה. כמו לאלפים באלפים. ולארצות ובארצות. ולעבדים ובעבדים. ולענבים ובענבים. וכאשר תבדיל נקידת הקמיצה בין המודעים והמנוכרים. כן תבדיל בין הפעל שעבר והציווי. כמו כי רחקו מעלי קמוץ פעל שעבר. רחקו מעל ילי פתוח ציווי. וכמוהם ואת-ברוך שאלו לאמר קמוץ פעל שעבר. שאלו שלום ירושלם פתוח ציווי.ועל משקל אלה מנהג כל הדברים אשר בתוכם אחד אותיות הגרון אלף או עין או חית. כמו שאגו צעקו רחצו סחרו ושחטו. וגם נקידת הקמיצה תבדיל בין הפעל שעבר והפעל העתיד.כמו בטרם תבא ואברכהו קמוץ פעל שעבר.כי אחד קראתיו ואברכהו וארבהו פעל עתיד.וארבהו שהוא נקוד בשתי נקודות ההנעה יורה על כן. ועל משקל אלה מנהג כל מלה בראשה אלף בקוד בשתי נקודות ההנעה כמו ואחכה ואקוה ואצפה ואברך ואסובבה בעיר. ובשער הזה לי בפתרון ואעמד עליו ואמותתהו. על כן אשר הסופר תשובה בספר צחות כתובה. וגם נקידת הקמיצה תבדיל בין השם ובין הפעל הסמוך. כמו כל ברד שהוא שם קמוץ.וברד ברדת היער פתוח פעל סמוך ופתרונו ויוריד ברד. וכמהו כל עשן שהוא שם קמוץ והר סיני עשן כולו פעל פתוח סמוך. ופתרונו התעשן כלו. וכמוהם כל חכם שהוא שם קמוץ בני אם חכם לבך פעל סמוך פתוח. ופתרונו אם התחכם לבך. ועוד נקידת הקמיצה תבדיל בין השם והסמוך כמו דרך כוכב מיעקב קמוץ כרות. כוכב אלהיכם פתוח סמוך. וכמוהם מעין חתום קמוץ כרות. מעין גנים באר מים חיים פתוח סמוך. משגב לעתות בצרה קמוץ כרות. משגב חומותיך פתוח סמוך. ואתה

קח-לך מכל מאכל אשר יאכל קמוץ כרות. ונפשו מאכל תאוה פתוח סמוך. מוסר לא לקחו קמוץ כרות. שמע בני מוסר אביך פתוח סמוך. וכאשר הבדילה נקידת הקמיצה הגדולה בין הדברים האלה כן תבדיל נקידת הפתיחה הקטנה בין השם הכרות והסמוך . כמו ומקנה רב פתוח כרות. ובמקנה הצאן ובמקנה הבקר קמוצים סמוכים.וכמוהם היה רעה את אחיו פתוח כרות. רעה יש קמוץ סמוך. שה תמים זכר בן שנה פתוח כרות. שה כשבים ושה עזים קמוצים סמוכים.והתבונן תאשר בחוכים הקווים המיכחלים הברוכים.

שלהבת. ואמרת כי שין שלהבת לא הוא מן היסוד. וגזרתו מלהבת וכן לא יתכן. עד אשר יתכן לגזור רטפש מן טפש כחלב. כי שלהבת מן הפעלים הרבעיים כאשר רטפש מן הפעלים הרבעיים ואם תאמר הלא השלהבת בלהבת.אומר ואם יתכן להיות פתרונם אחד יסודיהם שנים.כאשר ביארתי למעלה כי יש פעלים אחדיים ושניים פתרונם אחד. ושניים ושלישיים פתרונם אחד.וספרך יענה בך בהביאך וענף עץ עבות בפעלים השלישיים. וקטני עבה בשניים.ואתה מודה כי פתרונם אחד.וכן הבאת מעות לא יוכל לתקון בפעלים השלישיים. והבאת כי העוו את דרכם בשניים.ואתה מודה כי פתרונם אחד.וכאשר הודית באלה בשני יסודים ופתרון אחד.כן עליך להודות כי שלהבת מן הרבעיים ולהבת מן השלישיים ופתרונם אחד.ובדבר הזה לא יכוחד.

תשוקתך. ופתרת ואל אישך תשוקתך תאותך וחמדתך. ואין לנו תשוקה בלשון תאוה במקרא,והדומה לתשוקתך. ועל פיך ישק שהוא לשון כלכלה. ונודע כי המכלכל חבירו הוא מושל בו. ומאמרו ואל האשה אמר וג ואל אישך תשוקתך. תדע כי הוא לשון קללה. והאלהים יתרומם שמו לא אמר לאשה בעת ברכה ורצון ואל אישך תאותך וחמדתך.ואף כי בעת קללה וכעס. ויש מן הפותרים אשר אומרים פתרון ואל אישך תשוקתך. ואל אישך המשכך בדמותם תשוקתך אלי ואליך תשוקתו. והפתרון הראשון טוב מן הפתרון הזה האחרון. והתבונן ואל תלך בשגעון ועורון.וכל לשון בקול גרון. בשירי שכלך ירון.

שן. וחלקת לשני חלקים קרשך עשו שן. ושן בהמות אשלח בם. ונתיב אחד נתיבם. כי השן אשר יעשון ממנה הכסאות והקרשים היא משיני הפילים. ואם תאמר איך יעשה קרש משן הפיל ואנחנו מוצאים מעשר אמות קרש כל עשר אמות ארך הקרש. יש לי להשיב עליך כי אין הקרשים בקצב אחד כי יש קרש קטן וקרש גדול. ותשובה אחרת לאמר יתכן לדבק שן אל שן במסמרות ויעשה מהנה קרש עשר אמות. ואף כי שן הפיל עבותה למאד וארכה עשר באמה ולמעלה מזאת המדה.וכי תהיה מדת הקרש עשר אמות הוא קרש ארוך כקרש המשכן ובתי המדות והעליות המרווחים. והתבונן ולבש חמורים מרקחים. ולא בגדי עירים נאלחים מלחים.

שמים. והבאת שמים בין השמות והפעלים השניים ומבטאם מבטא השנים. והם לא יפרדון כאשר לא יפרדון פנים אשר מבטאם בלשון הרבים וכאשר לא יגזר מן פנים פן. כן לא יגזר מן שמים שם. ועוד אודיעך דברים אחרים אשר לא ידובר בם בלשון העברית.כי אם בלשון הרבים.כמו שמע אלי יעקב.עלי אלהים נדריך.לא יאמר מהם בלשון יחיד אלי ועלי ולא אלו ועלו.ולא אלה ועלה כי אם אלי ועלי.ואליו ועליו ואליה ועליה וכן לא יאמר תחתי ואחרי ותחתו ואחרו ותחתה ואחרה ותחתך ואחרך כי אם תחתי ואחרי ותחתיו ואחריו ותחתיה ואחריה ותחתיך ואחריך.וכמו כן האזינה עדי לא יאמר עדי ולא עדה ולא עדו. והודה לאמת יכינך בשמים הודו. הגולה לעבדיו הנביאים סודו.

למשעי. ודמית ובמים לא רחצת למשעי אלי ואהיה שעשועים יום יום. ולא יתכן לעניין הפתרון להיות לו שעשועים דמיון.כי פתרון ובמים לא רחצת למשעי.ובמים לא רחצת להרטיב ולהחליק. והדומה לו מלשון ארם ועל חלקת צואריו.ומתרגם ועל שעיעות צואריה.וגם כמו כן הוא מתרגם בחלקי נחל חלקך. בשעיעות כיף נחלא. והזהר ומדבר בחטא שפתיך בלא.

שרשרת. והבאת ושתי שרשרת זהב טהור בחלק אחד עם שרשי פתוח אלי מים. והם שני חלקים השרשים העקרים. והשרשרות הם הרתוקות. והתבונן והנצל משוחות עמוקות,ותהיינה שנותיך מתוקות.

ושרשך. וחלקת לשני חלקים ושרשך מארץ חיים סלה.כי משרש נחש יצא צפע. והם חלק אחד. אבל פתרון ושרשך ויכרית שרשך ואתה לא חלקת אתם מפני ענין הפתרון הזה ועדי עליך אלה הפסוקים אשר הבאת בחלק אחד ועניינם כענין ושרשך ושרש והם וזה האחרון עצמו.עצם מעצמי. ובשר מבשרי. והתבונן לדברי ומאמרי. ואחריכן אמור קחו מוסרי.

ששר. ופתרת חקוקים בששר לשון סיכה הוא. ואין לנו במקרא מלה יסודה שין ריש פתרונה סיכה ולא משיחה. ואתמה ממך איך יתכן לך לפרוש ומשוח בששר. ומשוח במשוח או ומשוח בסיכה. והסיכה היא פעל. והששר הוא סם ממיני הצבעים. ובאמרנו כי הששר הוא שם צבע יתכן היטב לפרוש ומשוח בששר ומשוח בסם הנקרא ששר. ויוסיף הפתרון הזה אומץ על אמצו בן עזיאל לברכה זכרו באמרו בפשרו ומצייר בסמנין. ושמע ולא יכרת לך נכד ונין.

שחוט. והבאת בחלק אחד חץ שחוט. עם שוחט השור והם שני חלקים. ודומה חץ שחוט זהב שחוט. ופתרון חץ שחוט מרוק ברור. ופתרון זהב שחוט זהב מרוק אשר אמרת בפתרונו יתכן להיות שם המקום. וגם כמו כן אמרת בזהב סגור וכן לא יתכן. כי לו היה שחוט וסגור מקומות. היתה נקידת הזהב בשתי נקידות ההנעה תחת הזין לסמיכה כמו מזהב שבא וזהב הארץ ההיא טוב. ואם תאמר לא אמרתי כי שמות המקומות שחוט וסגור כי אם הזהב הוא מכנה שחוט וסגור בשמות המקומות . אשיבך גם בדבר הזה כי לא יתכן. מפני כל מכנה בשם לא יתכנה בויו בלי תוספת יוד כעברי המכנה בעבר הנהר. וכמצרי המכנה במצרים.או יהיה היוד מן יסוד השם כמו לאזני משפחת האזני. וכאשר לא יאמר בכינוי עבור ומצור כן לא יאמר שחוט וסגור והתבונן ולהודות על האמת לא תגור. ובחכמה תצפצף כעגור.

JAMES A. SANDERS

TEXT AND CANON : OLD TESTAMENT AND NEW

What follows was presented as the Ernest Cadman COLWELL Lecture for 1979 at the School of Theology at Claremont where COLWELL was the founding president from 1957 until his retirement in 1968. COLWELL's consuming interest in his professional life was New Testament text criticism. In his own words, "I have progressively narrowed the areas in which I read and study until nothing is left but the study of the manuscript tradition of the Greek New Testament. My expertise is limited to the area of lower criticism : for example, I am an authority on Byzantine paleography. I can date undated Greek manuscripts from the medieval period as well as anyone in the western hemisphere. But outside the manuscript world I am an amateur" (COLWELL 1970:7). COLWELL, who died in 1974, was entirely too modest. The very book in which those words appeared is a stimulating probe into the question of canon, though COLWELL did not label it as such.

I never knew COLWELL, but I know Dominique BARTHELEMY well, both as colleague and friend. We have worked together for over a decade as members of the United Bible Societies' Hebrew Old Testament Text Project, and I know that BARTHELEMY is interested not only in Old Testament textual problems and history but also in scripture as canon. I am heavily indebted to BARTHELEMY for many stimulating ideas shared during many Spaziergänge in the Black Forest after our work sessions in Freudenstadt. I have expressed that indebtedness elsewhere (SANDERS 1979:7,n.10), but take great delight in dedicating the following suggestions about how disciplines of text and canon in Old Testament and New Testament study can inform each other. BARTHELEMY and I are among a growing number of students of the Bible who are concerned to break down the middle wall of partition which modern scholarship has unfortunately built between the testaments. It is a great honor for me to be identified with him in that concern as well as in the

Freudenstadt project; and I hope it will not embarrass him for me to record here what I consider a fact : Dominique BARTHELEMY is one of the greatest teachers I have ever had.

I

COLWELL said in his Sprunt Lectures, "In these chapters I struggle with the problem of continuity and discontinuity, of tradition and change, of old and new. I confess that I see no reality in these as alternative options. The reality I know as a historian and as a reflective human being is a continuum, a process--one that includes both past and future in the present" (COLWELL 1970:8). Precisely so, for study of canon is not only study of lists of what books were viewed as in or out of the canon for early believing communities, Jewish and Christian--that is, the bottom end of a study of the literary formation of the Bible, how the largest literary units, the books, finally got together. Canon must be viewed as a process which began very early in that formation and functioned significantly in it as a continuum that constantly included past and future in its on-going present tenseness.

COLWELL's last volume on New Testament text criticism contains eleven papers all of which had been previously published (COLWELL 1969). In his landmark paper titled "Hort-Redivivus : A Plea and A Program ", he offers a five-stage program for New Testament textual study.

'he five-stage program COLWELL proposed is clearly the result of professional life of careful study of a plethora of New Testa-ent manuscripts and cognate documents and will undoubtedly serve e field for decades to come. The stages are as follows : Begin with readings; II. Characterize individual scribes and n uscripts; III. Group the manuscripts; IV. Construct a histo-r al framework; and V. Make a final judgment on readings (COL-

WELL 1969:160). COLWELL made it clear that the stages are just that and should be followed in the order given.

The points of contact between work in Old Testament text criticism and that in New Testament text criticism have often seemed minimal. But the more we learn about them both the more parallels we can find, at least in some of the problems faced in each.

COLWELL advised beginning with gathering readings from as broad a base of early manuscripts of Greek texts and then versions as possible, but also strongly advised not making final judgments until the fifth stage of study. In terms of the actual mode of operation when a particular textual problem is addressed, these are also the first and final stages of work in Old Testament text criticism. In our actual mode of operation in our work each year in Freudenstadt, Professor Peter RUEGER, of the University of Tübingen, begins the process by gathering all the readings in the pertinent ancient texts and versions on the particular problem addressed. Our own responsibility on the committee at that stage of preparation is to provide the pertinent readings from the various Palestinian manuscripts, published and unpublished, which have been discovered since 1947. RUEGER then groups the readings according to those that would have had our Massoretic Text as Vorlage and those that had variants. Some patterns develop out of this stage of work : e.g., the Syriac often seems a faithful daughter of the Septuagint, the Vetus Latina a faithful daughter of LXX or Old Greek, the Vulgata a mix between following the Septuagint and Jerome's desire to follow what he called Hebraica Veritas. The targumim follow the MT for the most part though there are often interesting readings in the Palestinina targumim; and Aquila and Theodotion attest fairly accurately to the emergence of the stabilizing Received Text after the First Jewish Revolt of 66-70 CE. Readings in the Hebrew biblical manuscripts from Murabba'at and Hever also attest to that same emerging standard Received Text while those from Qumran reflect the earlier period of textual fluidity and the possibility in

that time of families of texts and/or local texts.

COLWELL's stages II and III figure into Old Testament textual work but less so than for New Testament work and in different ways. Individual scribes and manuscripts do need to be characterized in a few instances but not prominently so due to the massoretic phenomenon in Old Testament textual history; and manuscripts do have to be grouped in a few instances, especially the LXX manuscripts, on the one hand, and late ancient and medieval synagogue manuscripts on the other. The stage in New Testament work most strikingly similar to work in Old Testament text criticism is COLWELL's fourth, that of constructing a historical framework.

In fact, it is here that the most salient observation common to both fields emerges most clearly. Old Testament text criticism has recently undergone something close to a revolution in method (SANDERS 1979). The history of Old Testament text transmission has had to be rewritten. Both current Old Testament text projects discovered the need for the revision out of their own independent work, the UBS project already mentioned and the Hebrew University Bible Project. The best history now available in this regard is that by BARTHELEMY himself (BARTHELEMY 1976, 1978). The keystone in the structure of that history is the recently discovered fact of relative fluidity of text form prior to the end of the first century CE, along with the fact of relative textual stability emerging after the fall of Jerusalem in 70 CE.

OLWELL and others, without collusion with their Old Testament olleagues, arrived at similar observations in New Testament xtual history about the same time. In both instances the rean for the relative lateness in arriving at the observation on th sides has been the recent multiple discoveries of manuscripts tinent to each. In his discussion of his stage IV, that of c structing a historical framework, COLWELL puts the following s tence in italics : "The story of the manuscript tradition of

the New Testament is the story of progression from a relatively uncontrolled tradition to a rigorously controlled tradition" (1969:164). In a later sentence, he says, "In the early centuries of the New Testament period accurate copying was not a common concept" (1969:165). Finally COLWELL states, "The progression from no concept of control for accuracy to some control is clearly visible in the quotations of the New Testament by the Fathers in the early centuries. In the earliest block, quotation is so free that it makes the demonstration of knowledge of a particular book difficult. Moreover, it is highly significant that the first expression of scholarly concern for an accurate text was concern for the text of the Old Testament. The same Origen who produced the Hexapla quotes the New Testament now from one strain of the tradition, now from another. At the beginning, the Old Testament was the Christian Scripture; and that beginning lasted longer than we think. It influenced concepts and attitudes at least into the third century. Granted that the Fathers were worse than the scribes, the scribes still enjoyed a remarkable freedom from control" (1969:165). I am sure that I cannot convey to you adequately the rapport an Old Testament text critic feels in reading COLWELL on this point.

The same rapport is experienced when one reads Robert KRAFT's recent study of "Christian Transmission of Greek Jewish Scriptures is still in its infancy, without adequate tools or enough trained workers to take more than slow, short steps in progressing toward its goals. Knowledge of the Jewish world(s) from which Christianity derived has rapidly increased in the past generation and will continue to do so as more new data is made available and digested. Early Christianity also is being viewed from new perspectives, and our appreciation for variety and diversity within both Judaism and Christianity in the Greco-Roman world has increased greatly... Our suppositions about what is or is not possible or probable in pre-Christian and non-Christian Jewish circles need to be carefully reevaluated and reformulated... For the topic at hand, overtly Christian influences on the trans-

mission of Jewish scriptures, most of the older claims can be dismissed because the assumptions on which they were based are no longer convincing...-- As time went on, and as Christianity won its battles for social acceptance and legitimation as well as for inner consolidation, the sort of motivation which at one time might have encouraged the introduction of 'Christian interpolations' into transmitted texts (whether Jewish or pagan) became less influential. Jewish scriptures could be accepted for what they were, and should be preserved as such. As a rule tendencies to tamper with the texts would tend to date from relatively early times, from periods of stress with respect to self-identity (especially vis-à-vis Judaism or perceived 'heresy'). This also seems true for textual criticism in general, where the earliest period in the transmission of written materials is likely to be the period of greatest variety, before sufficient distance and appreciation has been achieved to produce a more selfconsciously deliberate treatment of the material" (KRAFT, 1978:225).

A new rule in method in text criticism, common to work on both Old Testament and New Testament texts, seems now to be emerging : the older the texts or versions the less likely they were copied accurately. The period of fluidity in text transmission obtains for the early period of extant texts for both Testaments : it lasted longer for the New Testament a) because the New Testament was a late starter and b) because the crisis periods for Early Christianity, comparable to the Roman conquest in the first century BCE and the destruction of Jerusalem in 70 CE, did not effect stabilization of text form until later. The earlier the date of a biblical manuscript the further back into a period of lief in fluid living words and traditions ever adaptable to v contexts; the later the date the more likely the need in the s 'eral believing communities for some stability in text transm sion. This new rule needs continued testing, but it is emerg- g with remarkable clarity in both disciplines, Old Testament ar New Testament text criticism, without collusion between them.

COLWELL, however, ventured the guess that the earliest efforts at stabilization of text in New Testament circles was due to a desire on the part of scribes for better exemplars to copy. "The chances are high that the first controls were introduced by scholarly Christians" (1969:165).

I wonder. Work on the Old Testament side has produced a different observation. No group in the history of transmission of any texts anywhere could have been more concerned for accuracy in copying than the Tiberian Massoretes : they created a massora in the lateral and top and bottom margins of their manuscripts, as well as in the final folios of their codices, the sole purpose of which was to attain accuracy in text transmission so that not a word or a letter was changed from Vorlage to copy. But their motivation for accuracy in the ipsissima verba of a manuscript was not 'scholarly', as COLWELL suggests for their opposite numbers, the Christian scribes. On the contrary, the process of stabilization of Old Testament text which started in the first century CE and continued with increasingly stringent demands on scribes until the emergence of the great Ben Asher manuscripts of the tenth century, can now be traced to quite a different motive from that of scribes looking for 'good' copies from which to copy. And I wonder if what we have learned on the Old Testament side might be helpful on the New Testament side.

II

What we are about to suggest will need considerable testing. It comes out of the recently discovered common history of Old Testament text transmission and Old Testament canon. Stabilization of Old Testament text and canon had parallel developments, each informing the other. The crucial discovery has been that stabilization of both came about because of a radical shift in views entertained about the nature of tradition. There came a point in Judaism, in the first century BCE, when tradition was no longer

viewed primarily as sacred story adaptable to many different forms but became viewed primarily as sacred text. In some circles, especially in those in which eschatology played a significant role, tradition, even written tradition, continued to be viewed primarily as sacred story readily adaptable to ever-changing new circumstances. But a gradual shift began to take place in Hasidic-Pharisaic circles which became quite radical in nature : it might even be called a change in ontology of canon. The shift from relative fluidity of text form to relative stability was accompanied by the rise of a whole new concept in hermeneutics. The rise of the new hermeneutic evident in the techniques and rules of the Seven Midot of Hillel in the last quarter of the first century BCE, followed by the Thirteen of Ishmael at the end of the first century CE, and culminating in the Thirty-Two which became acceptable by 200 CE has been quite clear all along. But until recently we had not been able to account properly for the appearance of such new rules. It is becoming abundantly clear that they arose out of the necessity of being able to continue to render an increasingly stable text adaptable to the on-going life situations of Judaism. The rule here, amounting almost to a law can be put thus : the more texts became stable the more the need for hermeneutic techniques that would keep them flexible and adaptable.

But along with the increasing stability of texts and the conco-
itant flourishing of the new hermeneutics went a radical shift
f understanding of the nature, or indeed ontology of scripture--
hat is, of canon. The more stabilization increased the more
criptural tradition came to be viewed as verbally inspired. Ear-
er fluid rather shamanistic views of inspiration of patriarchs,
ophets and psalmists gave way to the more formal view of the
spiration of each word of those scriptural traditions which
w e considered old and which were recognized as widespread among
t various scattered Jewish communities in the Mediterranean
wc d. This rather radical shift in views of inspiration went
ha in hand with the increasing development of stabilization of

text and canon which began to accelerate in the first century CE. By that time convictions about verbal inspiration in Pharasaic-rabbinic Jewish circles-- the very denomination of Judaism that survived the disaster of 70 CE-- were joined by convictions about literal inspiration. The move from verbal to literal in this regard went rather rapidly.

And the reason it did so was that the radical break had already been effected by the mid-first-century BCE in the Hasidic-Pharisaic groups. The move from viewing tradition, even scriptural tradition, as basically a story which was ever relevant to the on-going believing communities and free to be cast and re-cast as need be, to viewing it as traditional scripture every word of which had a vestige of authority, was immense. It was only a matter of the new move running its course through to acceptance of literal inspiration of scripture. We have suggested elsewhere that the reason for this radical shift in ontology of canon lay in the necessity of Judaism to meet the hellenistic challenge on the level of Torah's function as legal tradition. Jewish thought and life-styles were being radically affected by the spread of hellenism, and the old Bronze and Iron and Persian Age laws imbedded in Torah, which had (relatively) stabilized earlier than other portions of tradition, were running into two major problems : a) the old laws were no longer adequate per se in their plain meanings to meet many of the new challenges; and b) there were an increasing number of the old laws becoming obsolete. This problem was especially felt in those denominations of Judaism which emphasized Torah as law, as over against the other denominations which still understood Torah as story of what God had done since creation; the latter were the eschatological denominations for whom Torah functioned primarily as a paradigm for perceiving how God was continuing to act and would act definitively in the end-time. They, too, eventually embraced the new views of verbal and literal inspiration but largely for different reasons. For the Hasidic-Pharisaic groups the hellenistic challenge was met in two ways : a) the rise and development

of the concept of Oral Law transmitted by Moses to the prophets to the sages, thus keeping alive the old concept of Torah as the living, vibrant, ever new Word of God for ever-changing circumstances, while permitting the scriptural tradition to continue to stabilize; b) the other way the challenge was met was in the radical shift in focus on Torah as scripture from its peshat or plain meaning to viewing each word, then each letter, as forever valid and available for adaptation to new needs. The latter new focus permitted Scribes and Pharisees and scholars of Torah to by-pass the plain meaning of a passage and concentrate on the single words in it, drawing those needed from whatever passage, by the new hermeneutic techniques of Hillel-Ishmael to create new passages and new scriptural contexts. The old received syntax in those passages could now be ignored. A parallel and similar development was the rise of testimonia lists and so-called florilegia in the more eschatologically oriented denominations.

Once the new ontology of canon became accepted in such circles those scribes charged with copying scriptural texts accepted a whole new burden, the transmission of text in as accurate a manner as possible. They, too, could ignore whether a passage made sense to them as they copied, for now they were copying words and letters rather than thought-conveying language. The relative rigidity of text form beginning in the third third of the first century CE in Hebrew Old Testament texts, in contrast to the relative freedom we witness in biblical texts up to that time, ttests to the new situation. This rigidity of text form increaed in intensity through antiquity until the emergence of the eat Tiberian massoretic manuscripts of the ninth and tenth cenry CE with their elaborate massoretic apparatus designed to otect each jot and tittle even in the texts most difficult to erstand per se. The ontology of canon had indeed changed.

III

In the light of this remarkable development on the Old Testament side, the full history of which has only recently become clear, one wonders if it is sufficient in the case of New Testament manuscript transmission to say with COLWELL that the similar shift in Christian scribal circles in the third and fourth centuries CE was due simply to controls introduced by scholarly Christians seeking better exemplars to copy. Is it not considerably more likely that factors comparable to those now visible in the history of Old Testament text transmission were operative in the churches of the third and fourth centuries CE ? They would not be the same, but they might have been comparable in terms of categories of pressure. The continuing failure of the parousia, the increasing need for ordered church life in the light thereof, the constant struggle with new heresies which an unstable text and canon would engender and sponsor, and the need finally to respond to the new needs and problems of the churches as Christianity became a religio licita and then a state church. The kinds of pressures which Constantine exerted on the Council of Nicea might be instructive in terms of the pressures expressed or unexpressed but nonetheless very real which eventually produced a more or less stable New Testament text and canon.

Helmut KOESTER has noted that Christianity was a religious movement which was syncretistic in appearance and conspicuously marked by diversification from the beginning (1965:281; cf. KELLY 1960:4). Viewed from the standpoint of the scattered scene of the churches from Easter on, so to speak, and the pluralism which marked them from the beginning, the historian must seek out those forceful factors which would render the modest amount of stability in text and canon of the New Testament which did eventuate. To put it sharply, only four gospels made it in the New Testament canon of the churches western and eastern. But to put it another way the great differences among those four gos-

pels were glossed over by the churches at a fairly early date. The harmonization that the churches apparently needed was effected by something very like the atomization that resulted from the triumph in Judaism of the new hermeneutics and ontology of canon there. As COLWELL says, "Whatever its intention was, the publication and canonization of the Gospel in four books-- According to Matthew, According to Mark, According to Luke, and According to John-- saved the Gospel of John for the church. Reading the four together blurs and blots the distinctive elements of John. Most Christian ministers read the other Gospels between John's lines and are unaware of how relevant his Gospel was to the social group for which it was written" (197>:76). For all the churches eventually to accept the four gospels showed response to stimuli to stop the process of diversification and seek unity. Those same stimuli induced Christians to go further and gloss over the immense differences among the four gospels. Just as the rabbis could use their new view of canon and their new hermeneutics to gloss over the provenance in the Bible of the word or phrase needed from here, there and yon to create the new law or the new midrash, so Christians atomized the New Testament to break up its received form and combine verses from wherever needed to meet whatever problem needed addressing. Paradoxically it was the emphasis of thinkers like Irenaeus and Tertullian on the consonance or unity of scripture in all its parts which saw the triumph of the idea of verbal and literal inspiration in Christianity (KELLY 1960:40). The idea that the ongues of all the biblical authors were but ready pens in the and of the Holy Spirit glossed over the diversity and pluralism the Bible and permitted the introduction of the same kind of omistic exegesis first of the Old Testament and then of the w Testament in Christianity that had gained ascendency already Judaism.

T difference between surviving Judaism and Christianity in this re ird was in their radically different ways of looking at Scriptu as a whole, no matter the length or quantity of canon. The

one, rabbinic Judaism, had the basic, pervading hermeneutic of seeking in Scripture indications for life-style and obedience in home, synagogue and ghetto. Christianity, on the other hand, had the basic, pervading hermeneutic of seeking in Scripture, indications for theological dogma. We have elsewhere expounded the thesis that Torah and hence canon is a combination and balance of muthos and ethos, story and laws, gospel and law, haggadah and halachah (SANDERS 1975). Throughout the history of Early Judaism from its inception in the sixth century BCE, one can see and trace the rise and development of denominations within Judaism some of which stressed reading Scripture asking primarily what good Jews should do and what forms obedience should take, and some of which stressed reading Scripture asking primarily what God has done and is doing and will do and what forms history and the eschaton will take. Christianity should be seen as heir of the hermeneutics of the latter type. It should be stressed that those who engaged in reading Torah as God's story in past, present and future eschaton, did not ignore biblical ethics; nor did the Pharisees and others like them ignore theology entirely. Nothing in history is ever that simple, and I do not wish to imply such. But the enigma in Paul's attitude toward the Law-- at once saying it was abrogated but also saying it was good, holy and eternal-- is best resolved, as I have tried to state recently in the Nils Dahl Festschrift, along these very lines : the Torah as God's story is good and eternal, but the Torah as legal stipulation is abrogated in the New Age (SANDERS 1977).

The history of the Early Church is best viewed in terms of its doctrinal struggles, debates and resolutions, as J.N.D. KELLY has brilliantly shown, and not in terms of whatever efforts it may have expended in ethicizing (1960:29-78). That it had strict moral codes and strove toward acceptable forms of piety as witness to the faith, one need not doubt. But the history of the early church does not lie in such strivings. Par contre, that Pharisaic-rabbinic Judaism had a haggadic tradition alongside its

halachic history and even some effort expended on theologizing, one need not doubt. But the history of rabbinic Judaism does not lie in such strivings, but in its focussed concern, as evidenced in Mishnah and Talmud, on life-style.

Our suggestion is that the history of the canonical process culminating in the emergence of the 27 books of the New Testament as canon, is comparable in basic outline to that of the canonical process, as recently conceived, for the Old Testament. Whereas the stabilization of text and canon came about for the Old Testament largely as a result of attempts to meet the hellenistic challenge to Jewish life-style, the same came about for the New Testament largely as a result of attempts to meet the hellenistic-Roman challenge to Christian theology, especially Christology and ecclesiology.

Christianity's ability to absorb and assimilate the better features of the waning mystery religions and cults of the Mediterranean world is a marked feature of the first centuries of its life. The great pluralism of Scripture, first the Old Testament and then the nascent New, always admitted of some passage or idea which proved sufficient vehicle for such absorption. The exercise was quite wide-spread as more and more Gentiles became attracted to Christianity and as Christianity, because of its practice of active syncretism, thus became attractive to highly diverse ways of thinking. An exponent of that history was the struggle within the churches with such efforts which seemed to e on the fringes of its essence-- the heresies. The canonical rocess, the shift in ontology of Scripture, and the rise of the ew hermeneutics sufficient to meet the challenge, can all be aced along the path of the churches' struggle with Gnosticism the second century, with Arianism in the early third century, l finally the big debate between the Alexandrians and the Ant chenes which resulted in the Council of Chalcedon in the fifth c tury CE. Says ALAND, "The setting up of a barrier (read 'can ') was further necessitated by the appearance, on the one hand,

of Montanism and Gnosticism... and of Marcion and his disciples, on the other" (ALAND 1962:14). Scripture was cited as the base of both the heresies and the orthodoxies, as each developed. Both in order to curb the so-called heresies, and in order to develop a strong orthodoxy to resist further such challenges, the same two phenomena took place as we have seen in the case of the Old Testament earlier : the need for stabilization of text and canon, a shift in view of Scripture, and the adoption of the idea of verbal and literal inspiration.

The quest for better exemplars to copy came about. therefore, not out of scribal scruples simply but out of the broader needs of the believing communities as they faced the challenges of the larger culture (ALAND 1962:18). Some of the challenges came in periods of persecution of the churches, and some came later when the churches faced the problems and challenges of being a *religio licita* and then, indeed, the state church.

IV

Revision of the history of stabilization of text and canon of the Old Testament came about as a direct result of having photographic reproductions readily available of the manuscripts necessary to study. As photographs of the Dead Sea Scrolls and of New Testament papyri became available for study through the fifties and sixties, more and more scholars became dissatisfied working with printed critical editions of ancient biblical manuscripts. The technological development of photography along with the decreasing cost in securing microfilm copies of manuscripts encouraged scholars to the use of film and microreaders. Critical editions of manuscripts will continue to have their usefulness, but study of a critical edition alone of an ancient manuscript leaves the student subject to the limitations and biases of the editor. And no matter how much a genius the editor of a printed critical edition may be, he or she is of necessity

subject to the interests and questions of the period in which they themselves studied the original and published their work. Study of films of the actual manuscripts gives rise to questions which no study of critical editions elicits.

Two simple examples may suffice to illustrate the point. The new Biblia Hebraica Stuttgartensia edition of the Hebrew Old Testament follows the practice of the earlier KITTEL edition, which in turn had followed the practice set in the Second Rabbinic Bible of Jacob ben Hayyim of the early sixteenth century, nemely that of placing the book of Chronicles at the end of the third and last section of the Hebrew Old Testament. Karl ELLIGER and Wilhelm RUDOLPH in the Foreword to BHS state that this is the only deviation from the order of the biblical books in Leningradensis but they give no reason for continuing the practice. Nor do they state where in Leningradensis Chronicles actually occurs. The student is not told where it appears despite the fact that both Leningradensis (L) and Aleppensis (A) place it at the very beginning of the Ketubim. Grandiose theories about the significance of Chronicles coming at the end of the Hebrew Bible as a balance to the Torah, of which Chronicles is a rewrite, collapse in the face of having actual photographic facsimiles of the two great massoretic manuscripts.

Likewise theories about how the Elizabeth Hay BECHTEL Psalms Scroll of Qumran Cave 11 may have been a liturgical edition of salms or the first example of a Jewish prayerbook (because of he arrangement of some of the material in it) are far more dificult to maintain in the face of the fact that both L and A set gnificant portions of scripture, notably Ex 15 and Dt 32, in a tently liturgical format. Also theories that the same Psalms roll was not viewed as canonical at Qumran (because the scroll tains a notation in prose about how many songs and psalms Da- wrote and for what purpose) need to be scrutinized in the l t of the fact that all the great massoretic manuscripts of t Bible contain many such notations in prose about numbers of

words and verses and sections scattered throughout the manuscripts and especially in the great massora at the end of each (SANDERS 1969). Column 27 of the Psalms Scroll can now be viewed as a part of the pre-history of the massora. Such observations cannot be made other than on examination of the original manuscripts themselves, and access to them is best effected by photographic reproduction.

Scrutiny of original manuscripts in like manner also reveals the embarrassing number of errors one finds in critical editions of texts and accompanying apparatus. Scholars, even the great ones without some kind of photographic facsimile, have been forced to copy errors in the work of earlier scholars and thus perpetuate them. Even scholars who are known for their scrupulosity and attention to detail have been guilty of this simply because they often have had only critical editions to which to refer. Work now on the original by microfilm will gradually eliminate such errors. A seminar on the book of Job on one day alone located three errors in the BHS printed text of Job 17 and 18.

The Ancient Biblical Manuscript Center for Preservation and Research has been established at the School of Theology at Claremont through the vision and generosity of Elizabeth Hay BECHTEL. Not only we here in Claremont but biblical scholarship around the world owes her a resounding vote of gratitude. While there are similar centers at the Universities of Fribourg in Switzerland, Lyon in France and Münster in Germany, no other is quite so ambitious or encompassing as the Claremont Center. It is established for the preservation of all ancient manuscripts related to biblical study, not only the actual biblical manuscripts but also those cognate to Bible study. The core of our collection will be the some 700 microfilms collected by Ernest Cadman COLWELL and others for the International Greek New Testament Project. But we hope

eventually to be able to have it all, as it were, for Old Testament, Intertestamental Studies and New Testament. We are affiliated and work closely with BARTHELEMY's Institut biblique in Fribourg, and BARTHELEMY is on our Board of Advisors.

The reasons for such a Center grow in importance with each passing year. Ancient manuscripts removed from their original site of discovery deteriorate in modern museums and archival storage areas quite rapidly. They soon discolor and become very nearly illegible. Photography is the best means of preservation of them, as Dr.John TREVER has proved by his careful preservation of the negatives he took in February, 1948 in Jerusalem of three of the large scrolls from Qumran Cave 1. The manuscripts themselves have in these 31 years discolored and disintegrated to some extent. Technological advances permit us to preserve film in a good state for unknown periods of time while the same advances have so far failed to preserve the originals in as good a state. Without a prohibitive travel budget no one can possibly go to study each of them in the widely scattered museums and archives around the world. The rise of nationalism in the areas formerly governed by the imperial powers and Mandate countries makes collection of originals impossible even for the richest of philanthropists : each country wants to keep the manuscripts and artifacts found there; and this is only right. Collection of all pertinent manuscripts by film in one place will permit for the first time full diachronic and synchronic study of biblical traditions by the competent scholar sitting and working in one place. The collection will greatly advance the work of text criticism, tradition criticism and canon criticism.

In addition to the collection, the Center will provide the latest means for preserving the film and the latest means of studying the texts they expose. A climatized vault in the Center maintains relative specifications of temperature and humidity on a year-round basis with graph readouts for verification and eventually a back-up generator in case of power failure. In addition

we have a contract with the Secured Storage Vault of the Heart of California Corporation in Tahoe City for more permanent preservation of the master copies of each acquisition. And, of course, we will provide microfilm and microfiche readers for the use of scholars.

Very exciting for us, and quite unique, is our working relation with The Jet Propulsion Lab at Caltech where our colleagues there are working on image enhancement processes by microdensitometer and computer, as well as an electronic camera for original film work. The former permits scholars to read portions of discolored or decomposed manuscripts beyond even the capabilities of infrared or ultra-violet film. This is still in the experimental stage, but Drs. John BENTON and James SOHA, who are also on our Board of Advisors, have already produced dramatic results : we are working with them on further possibilities. The idea of the electronic camera is actually very simple but the possibilities boggle the mind : it is essentially an adaptation of the amazing camera hardware which has been used at JPL to shoot Jupiter or Mars. The scientists are working on reducing the bulky hardware to the size of a suitcase in order to do field work.

Finally, the Center plans to provide not only a catalog of all its holdings but a Scripture index as well. This, in its own way, is mind boggling and will require many hours of many people working in the Center. If it works out as I hope it will, a scholar should be able to consult the index file and locate every biblical manuscript, both texts and versions, and insofar as possible, citations in the non-biblical holdings, which contains any given verse of the Bible. A student will now be able to do a full diachronic and synchronic study of a given passage sitting at one microfilm reader at the Center. Just imagine being able to trace the full history of a tradition from its inception through its various functions and appearances through to the close of antiquity. Imagine being able to trace the complete pilgrimage of a tradition through all its travels in the biblical orbit, texts,

versions, commentaries and treatises! That is the most ambitious project ever undertaken by people who still claim sanity. But it excites us and we hope it attracts future students to even more competent study of our common biblical heritage.

BIBLIOGRAPHY

ALAND K., 1962 : The Problem of the New Testament Canon. London: Mowbray.

BARTHELEMY D., 1976 : Text, Hebrew, History of. Pp. 878-84 in The Interpreter's Dictionary of the Bible. Nashville: Abingdon.

1978 : Histoire du texte hébraïque de l'Ancien Testament. Pp. 341-64 in Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament. Fribourg Suisse: Editions universitaires.

COLWELL E.C., 1969 : Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament. New Testament Tools and Studies, 9. ed. Bruce M. Metzger. Grand Rapids : Eerdmans.

1970 : New or Old ? The Christian Struggle with Change and Tradition. Philadelphia : Westminster.

KELLY J.N.D., 1960 : Early Christian Doctrines. New York: Harper and Row.

KOESTER H., 1965 : Gnomai Diaphoroi : The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity. Harvard Theological Review. 58 : 260-84.

KRAFT R., 1978 : Christian Transmission of Greek Jewish Scriptures. Pp. 207-26 in Paganisme, Judaïsme, Christianisme. Mélanges offerts à Marcel Simon. Paris: Boccard.

SANDERS J.A., 1969 : Cave 11 Surprises and the Question of Canon, Pp. 101-16 in New Directions in Biblical Archaeology, ed. by D. Noel Freedman and Jonas Greenfield. Garden City : Doubleday.

1975 : Torah and Christ. Interpretation 29 : 372-90.

1977 : Torah and Paul. Pp. 132-40 in God's Christ and His People. Studies in Honour of Nils Alstrup Dahl, ed. by Jacob JERVELL and Wayne A. MEEKS. Oslo: Universitetsforlaget.

1979 : Text and Canon : Concepts and Method. Journal of Biblical Literature 98: 1-20.

GEORG SCHELBERT

SPRACHGESCHICHTLICHES ZU 'ABBA'

Die 'Abba'-Anrede seines Gottes durch Jesus hat JOACHIM JEREMIAS als eindeutiges Kennzeichen seiner ipsissima vox und als Herzstück seines Gottesglaubens beurteilt[1]. Diese Beurteilung hat weiteste Verbreitung gefunden und ist in theologisch bzw. christologisch interessierter Jesus-Literatur ausgiebig verwertet worden als Ausdruck seiner einzigartigen Beziehung zu Gott, tiefster Grund seiner Einzigartigkeit schlechthin[2]. Diese Wertung hat freilich auch Widerspruch gefunden[3]. Er ist aber kaum wirklich zur Kenntnis genommen worden[4]. Es soll hier besonders auf das sprachliche Gegenargument eingegangen werden. J.JEREMIAS hat es in den späteren Ueberarbeitungen seines ersten Aufsatzes zum Thema selber geliefert, ohne freilich im Text wirklich die Konsequenzen zu ziehen[5]. Das hat E.HAENCHEN mit Berufung auf ihn getan : Es blieb in der aramäischen Sprache der Zeit Jesu gar kein anderes Wort, wenn Jesus von Gott als Vater sprechen oder ihn als Vater anreden wollte[6]. Damit verlöre natürlich solche Rede und Anrede ihren besonderen Charakter. Es ist ja dann die einzig mögliche Form !

Die Sprachgeschichte wird von J.JEREMIAS folgendermassen skizziert :

> 'Dieses aus der Kindersprache stammende abba hat im palästinischen Aramäisch in vorneutestamentlicher Zeit weiten Boden gewonnen. Zunächst hat abba die reichsaramäische und biblisch-hebräische Anredeform abhi auf der ganzen Linie radikal verdrängt... Darüber hinaus hat abba auch den nicht vokativischen Gebrauch der Form mit dem Suffix der 1. Pers.Sing. übernommen und den status emphaticus abha ersetzt; auch für 'sein Vater' und 'unser Vater' kann abba eintreten. Ausserdem ist abba bereits in vorchristlicher Zeit als respektvolle Anrede an alte Männer bezeugt. Dieser Prozess der Ausweitung des Gebrauchs von abba war in neutestamentlicher Zeit bereits abgeschlossen.'[7]

Er belegt diese Sprachgeschichte, indem er die verschiedenen relevanten Stellen zeitlich nach den genannten Persönlichkeiten anordnet[8].

Es ist jedoch zwischen der Zeit der genannten Sprecher und der literarischen Bezeugung zu unterscheiden. Diese ist viel späteren Datums und gibt daher keineswegs ohne weiteres die Sprache jener wieder. Die Belege sind zunächst ihrer literarischen Bezeugung entsprechend zu ordnen. Auch kann nicht jegliche Literar-, Traditions- und historische Kritik im engeren Sinn (wer, wo, was, wie gesagt hat) ausser acht gelassen werden, wie dies bei J. JEREMIAS geschieht. Es sei dies an den beiden 'vorchristlichen Belegen' kurz gezeigt. Dann soll das Bild vorgestellt werden, das sich an Hand der verfeinerten von J.A.FITZMYER vorgeschlagenen[9] und auch von dem - leider am 12.12.1971 verstorbenen -, wohl besten Kenner, übernommenen Gruppierung der Sprachzeugen ergibt[10].

A

Die beiden als 'vorchristlich' bezeichneten Belege sind Schim'on ben Schaṭach (um 90 v.Chr.) im Zusammenhang mit Choni, dem Kreiszieher, und seinem Enkel Chanin ha-Nechba, Ende des 1. Jahrh.v. Chr., in den Mund gelegte Worte.

Es muss zu denken geben, dass sich die gerade für 'abba' relevanten Elemente nur im babylonischen Talmud Ta'anith 23b finden, jedoch in keiner älteren Quelle. Das bedeutet eine zeitliche Distanz von einem halben Jahrtausend zwischen 'dictum' und 'scriptum'. Gewiss sind die Stellen als Baraitôt charakterisiert, d.h. als ausserhalb der Mischnah überlieferte, alte Traditionen. Doch ist damit noch nicht für alle Teile hohes Alter oder gar wortgetreuer Bericht garantiert.

I

Das Scheltwort Schimᶜon ben Schaṭach's

ʾAbbaʾ findet sich in einem Teil des Scheltwortes Schimᶜon ben Schaṭach's an Choni den Kreiszieher, den erfolgreichen Regenbeter. Während der erstgenannte bei Flavius Josephus unerwähnt bleibt, so berichtet er vom Regengebet des Onias-Choni, sowie von seinem Martyrium in den Kämpfen zwischen Aristobolus II. und Hyrkan II. um ca. 65[11]. Beide wirkten in der Zeit Alexandra's (76-67)[12].

Zunächst sind an die Ueberlieferungen dieselben literarkritischen Fragen zu stellen wie an ein Wort der Jesus-Ueberlieferung. Dies ist erstmals und umfassend von J.NEUSNER getan worden[13]. Wir können uns dabei auf die Schelte Schimᶜon's beschränken, die er Choni ausrichten liess[14]. Dieser hatte, als es einmal lange nicht regnete und sich das Volk an ihn wandte, einen Kreis um sich gezogen und den Schwur getan, ihn nicht zu verlassen, bis Regen falle. Als nur Tropfen fielen, insistierte er : 'Nicht einen solchen Regen habe ich erbeten, sondern einen, der Zisternen, Brunnen und Gruben füllt...'. Während Flavius Josephus nur beiläufig vom erfolgreichen Regengebet spricht - 'ein gewisser Onias, ein gerechter und Gott wohlgefälliger Mann, der, als er einst bei einer Dürre Gott um Regen gebeten hatte, augenblicklich erhört worden war'[15] - finden sich, wie gesagt, ausführlichere Ueberlieferungen in Mischnah Taᶜanith 3,8, im jerusalemischen Talmud, ebd. 3,10 (sowie Moᶜed Qatan 3,1), schliesslich im babylonischen Talmud, ebd. 23a (sowie Berakot 19a). Freilich in verschiedener Fassung und verschiedenen Umfangs. Dabei erscheinen die späteren Texte mit ihren zusätzlichen Elementen als Erweiterungen der in der Mischnah gebotenen Darstellung.

M.Taʿanith 3,8	yTaʿan.(M) 3,10	bTaʿan. 23a
1 Es sandte zu ihm Schimʿon b.Sch.	1 Es sandte zu ihm Schimʿon b.Sch. und liess ihm sagen:	1 Es sandte zu ihm Schimʿon b.Sch.
2 Wenn du nicht Choni (wärest), würde ich über dich die Exkommunikation verhängen (gwzrny ʿlyk ndwy).	2 Bedürftig (wärest) du der Exkommunika- tion (ṣryk ʾth lndwy).	2a Wenn du nicht Choni (wärest), würde ich über dich die Exkommunikation verhängen (gwzrny ʿlyk ndwy). b Denn wenn jene Jahre wie die Jahre Elias (gewesen wären), da die Schlüssel der Regen in der Hand Elias waren, würde nicht der Name entweiht erfun- den durch dich ?
3a Aber was soll ich Dir antun ? b Der du dich versün- digst gegenüber Gott (ha-maqôm), c und er tut dir (doch) deinen Willen, d wie ein(em) Söhn- (chen), das sich ge- gen seinen Vater (ʾabîw) versündigt, e und er tut ihm (doch) seinen Willen.	3a Aber was soll ich dir antun ? b Und du versün- digst dich gegen- über Gott (ha-maqôm), c d wie ein Söhn(chen), das sich gegen sei- nen Vater (ʾabîw) versündigt, e und er tut ihm (doch) seinen Willen.	3a Aber was soll ich dir antun ? b Der du dich versündigst gegenüber Gott (ha-maqôm), c und er tut dir (doch) deinen Willen, d wie ein(em) Söhn(chen), das sich gegen seinen Vater (ʾabîw) ver- sündigt, e und er tut ihm (doch) seinen Willen. f Und er sagt zu ihm : ʾAbbaʾ, bring mich zum Waschen in warmem (Was- ser), übergiess mich mit kaltem, gib mir Nüsse, Mandeln, Pfirsi- che, Granatäpfel, - und er gibt ihm (alles).
Und über dich sagt die Schrift : Es freue sich dein Vater und deine Mutter, und es froh- locke deine Gebärerin (Prov.25,23).	4 Und über dich sagt die Schrift : Es freue sich dein Vater und deine Mutter, und es froh- locke deine Gebärerin (Prov.25,23)[16].	4 Und über dich sagt die Schrift : Es freue sich dein Vater und dein Mutter, und es frohlocke deine Gebärerin (Prov.25,23)[17].

Es ist offensichtlich aufgrund der Synopse, dass das ʾabbaʾ-Element in der Antwort Schimʿon ben Schatach's in bTaʿanith 23a (= 3f) ein sekundärer Zusatz zur Mischnah-Ueberlieferung ist. Die Ueberlieferungssituation legt es bereits nahe. Der sachliche Inhalt macht diesen Schluss zwingend. Es ist eine illustrierende Erweiterung. Es konkretisiert den Vergleich 'wie ein Söhn(chen)... und er tut ihm doch seinen Willen' im Wort Schimʿon's (3d). Es handelt sich also sicher nicht um eine ältere Ueberlieferung, die in die Zeit der Mischnah zurückdatiert werden könnte, auch wenn die Sprache des Zusatzes der (hebräischen) Mischnah-Sprache entspricht und in ihr abgefasst ist[18]. Geschweige denn, dass der Satz als ein Dokument der Sprache der Zeit Choni's bzw. Schimʿon ben Schaṭach's betrachtet und als solches verwertet werden könnte, also etwa der ersten Hälfte des 1. vorchristlichen Jahrhunderts. Da es sich um eine ʾabbaʾ-Anrede innerhalb eines in Hebräisch formulierten Satzes handelt, also um Einfluss des Aramäischen, müsste ʾabbaʾ in Texten dieser Sprache belegt werden können, die mit Sicherheit in diese Zeit datiert werden können. Das ist jedoch, wie sich zeigen wird, nicht der Fall. Diese Stelle ist also als Beleg für bereits vorchristliches ʾabbaʾ auszuscheiden.

II

Geschichte und Gebet Chanin ha-Nechba's

ʾAbbaʾ ist als Anrede und Aussage, und zwar in indirekter Uebertragung auf Gott, in Geschichte und Gebet Chanin ha-Nechba's enthalten.

Was die Ueberlieferungssituation angeht, so ist beides nur in dem sog. 'Choni-Traktat' des babylonischen Talmuds bezeugt, der von Choni selbst ausführlich handelt und anschliessend von seinen Nachkommen mit ähnlich charismatischer Begabung, von seinem Enkel Hilqiya und dem Tochtersohn Chanin ha-Nechba (bTaʿan.23b)[19].

Die Ueberlieferung lautet :

1 חנין הנחבא בר בריה*
דחוני המעגל
2 כי* הוה מצטריך עולם* מטרא
*משדרי רבנן ינוקיא
דבי רב לגביה*
3 אמרו ליה
אבא אבא
הב לן מיטרא
4 אמר לפניו*
רבונו של עולם
עשה בשביל אילו
שאינן יודעין
בין אבא דיהב מיטרא
ובין אבא דלא יהיב מיטרא*

Chanin ha-Nechba, Sohn des Sohnes
Choni's, des Kreisziehers :
Als die Welt des Regens bedürftig war,
schickten (die) Rabbanen Schulkinder zu ihm.
Sie sprachen zu ihm :
Vater, Vater ! Gib uns Regen !
Er sprach vor Ihm :
Herr der Welt !
Tu es um deretwillen,
die nicht (zu unterscheiden) wissen
zwischen dem Vater, der Regen gibt,
und dem Vater, der nicht Regen gibt !

Der Text der Ueberlieferung ist - was den Konsonantentext angeht - gemäss Ms.Vat.Ebr.134 gegeben[20]. Er unterscheidet sich von dem der editio princeps von Venedig von 1520-23[21], sowie von demjenigen des Ms. München in verschiedener Hinsicht[22]. Nach den zuletzt genannten Textzeugen und den Editionen ist Chan(a)n Tochtersohn Choni's : בר ברתיה דחוני (1*). Sie stellen in 2* um : הוה כי; ferner setzen sie 2b* ein הוו vor משדרי. Die ed. princ. fügt hinzu : הוו...נקטי ליה בשפולי גלימיה : und hielten den Saum seines Kleides (fest)(2c*). Das Ms. München fügt hinzu in 4* (לפני הקב"ה : vor dem Heiligen, gelobt sei er. Das Gebet Chanin's lautet dort : שאינן מכירין בין חעך לדביהם שבשמים : die nicht unterscheiden (können) zwischen Chanan und ihrem Vater, der im Himmel. Den Abschluss bildet ebendort : אתא מיטרא : Es kam Regen (4d-f*). עולם 2* ist Hebraismus, statt עלמא.

Die Textüberlieferung zeigt also eine gewisse 'Flüssigkeit' der Ueberlieferung. Sie ist nicht von absoluter Festigkeit in gewissen Elementen. 'Tochter-Sohn' ist gewiss ursprünglicher; 'Sohnes-Sohn' ist als Angleichung an die Geschichte Hilqiya's (23a unten) zu beurteilen. Das Gebet, wie es Ms. München bietet - Ms.Vat.134 von zweiter Hand am Rand - ist eine prosaische Versachlichung und Verkürzung, die den Parallelismus zum Ruf der Kinder zerstört. Sie ist als sekundäre Deutung zu beurteilen. Der Parallelismus, das Spiel mit ʾabbaʾ, gehört sicher zur ursprünglichen Form der Ueberlieferung.

Literarkritisch ist der Umstand wichtig, dass diese Ueberlieferung in allen ihren Teilen - Name, Geschichte, Gebet - nirgends sonst überliefert ist als eben in bTa'an. 23b. Sie bildet den Schluss des 'Choni-Traktates'. Sie folgt auf die ausgestaltete Geschichte dieses charismatischen Beters, auf den Zusatz R.Jochanan's, eines pal. Amoräers der 2. Generation (180-279 n.Chr.), und der Hilqiya-Geschichte, des Sohnes-Sohnes Choni's, als Geschichte von einem zweiten Enkel und letzten bekannten Nachfahren[23]. Während Hilqiya nochmals erwähnt wird[24] kommt Chanin ha-Nechba nirgends mehr vor. J.NEUSNER urteilt daher : 'We cannot doubt that the bulk of the

new materials comes very late'[25]. Die Sprachform dieser Ueberlieferung stützt diesen Schluss. Die Erzählung ist in jüdisch-babylonischem Aramäisch formuliert, das Gebet in Mittelhebräisch, in der Sprache der Mischnah, die aber auch noch später, nach ihrem Aussterben als lebendige Sprache in den Akademien verwendet wurde[26]. Als typisch bab.-ram. ist der determ. Plural auf י : ינוקי - in manchen Texten - zu beurteilen, der zudem - ebenfalls typisch - seine determinierende Kraft verloren hat : 'Schulkinder' (nicht: 'die'). Dasselbe gilt für das Wort ינוקא : Kind. Ebenfalls ist der Wegfall des Nun in der Plural-Endung ין : משדרי(ן), נקטי(ן) besonders dem Ostaramäischen des babylonischen Talmuds eigen. Desgleichen ist כי Konj. 'als' dafür typisch. Dies gilt auch für גלים Oberkleid, Mantel, sowie נקט fassen, festhalten. Schicken שַׁדֵּר ist zwar nicht dem bab.-aram. ausschliesslich eigen, aber doch das Zeitwort dafür (gegenüber שלח). Die Form der 3. Person Plural Perfekt אמרו (statt : אמרון) ist ebenfalls charakteristisch[27]. Von einem Palästinenser würde man typisch westaramäische Formulierung erwarten; ebenso von einer palästinischen Ueberlieferung. Spätaramäisch - im Unterschied zum Mittelaramäischen, das der Zeit des Beters, dem Beginn bzw. der ersten Hälfte des 1. christl. Jahrh.'s entspräche - ist das Suffix der 1. Pers.Plural auf -an (lan) statt : -anaʾ.

Das Gebet selbst ist in mittelhebräischer Sprache formuliert, gemischt mit aramäischen Elementen, die den Ruf der Kinder aufnehmen. Es ist die Sprache der Mischnah. Doch auch hier bietet ein Element, die Anrede רִבּוֹנוֹ של עולם Herr der Welt, einen Hinweis auf babylonisch-jüdische Fassung bzw. Gestaltung. Einmal fällt die verwendete Anrede selber auf. Während sie im babylonischen Talmud äusserst häufig vorkommt[28], findet sie sich in der Mischnah nur ein einziges Mal, nämlich im Gebet des Choni (Taʿan.3,8). Dabei ist bedeutsam, dass das Ms. Kaufmann A 50 (Budapest) als ursprünglichen Text dafür רִבּוֹנִי bietet[29]. Das Ms. stellt, wie E.Y. KUTSCHER nachgewiesen hat, die zuverlässigste Grundlage für die Erforschung der Sprache der Mischnah dar[30]. Gewiss bietet auch der Talmud Jerushalmi Stellen mit רבונו של עולם, auch im Ms.

Scaliger (Leiden); doch lautet die Anrede im weiteren Gebet Choni's im Unterschied zum bab. Talmud Taᶜanit 23a darin רבונו (3.9, 67a)[31]. רבונו של עולם ist also ein Hinweis auf die babylonische Herkunft des Gebetes.

Es ist daher nicht möglich, die Chanin-Ueberlieferung literarkritisch als ältere Ueberlieferung zu erweisen, etwa als palästinische (woher sie kommen müsste), die dann in den babylonischen Talmud übernommen worden wäre. Sie ist babylonische (Aus-)Gestaltung. Sie liegt auf derselben Ebene wie die Ausgestaltung der Choni-Ueberlieferung, gerade auch in ihrem ʾabbaʾ-Element der Schelte Schimᶜon ben Schatach's.

Traditionskritisch bietet sich der Name des 'Helden' am ehesten als Kern der Geschichte an - eine Art biographisches Apophthegma : Chanin ha-Nechba . Tatsächlich wird der Name zum Abschluss gedeutet : 'Warum nannte man ihn Chanin ha-Nechba ? Weil er sich zu verbergen pflegte im Abort'[32].

Diese Deutung hat keine weitere Geschichte angeregt. Sie passte auch eigentlich eher zu Hilqiya, von dem unmittelbar vorher 'verborgenes' Verhalten erzählt wird, 'damit man (den Regenfall) nicht ihm zugute halte', sondern Gott[33]. Sie gehört aber nicht zur Geschichte selbst , sondern ist ein zusätzliches Element.

Man könnte hingegen die Geschichte mit dem Gebet als eine solche - erste - Aetiologie des Beinamens ha-Nechba, der Verborgene, der Bescheidene, verstehen : Er 'verbirgt' sich, seine charismatische Macht, hinter der Gottes (von dem er sie ja auch empfangen hat). Er selber ist kein ʾabbaʾ, der Regen geben kann. Das kann nur ER, Gott; doch Kinder können (noch) nicht unterscheiden... Dieses letzte Motiv ist zugleich ein Motiv für Gott zum Einschreiten, das sein Erbarmen erregen soll und wird, wie er es ja gegenüber den Niniviten gehalten hatte (vgl. Jona 3,11)[34]. So mag ein ungenannter babylonischer Haggadist zur Deutung des Namens diese Geschichte und das entsprechende Kurzgebet ersonnen haben.

Der Name Chanin ha-Nechba ist freilich nirgends sonst bezeugt. Wiederum in Unterschied zu Hilqiya[35]. Seine Beziehung zu Choni ist ebensowenig nachprüfbar wie jene des eben genannten.

Als vorgegebene Tradition bleibt somit nur das Modell eines charismatischen Regen-Beters, wie es von Choni in der Mischnah überliefert und auch von Flavius Josephus bezeugt ist, zusammen mit den Erzähl- und Gebetsmodellen[36].

Sicher haben wir hier nicht eine in ihrem Wortlaut historische, zeitgenössische Ueberlieferung vor uns, die als Dokument der Sprache der ersten Hälfte des 1. nachchristlichen Jahrhunderts verwendet werden könnte.

Damit sind beide angeblichen Belege für ʾabbaʾ aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert - also vor Gal 4,6 und Röm 8,15 sowie Mk 14,36 - in der Liste von J.JEREMIAS zu streichen.

B

I

Bevor die Belege für ʾabʾ in seinen verschiedenen Formen in den bekannten Dokumenten des palästinischen Mittelaramäischen vorgeführt werden, sei nur die Feststellung vorausgeschickt, dass im 3ibel-Aramäischen - eine Form des späteren Reichsaramäischen des \. vorchristl. Jahrhunderts - die Form ʾabbaʾ nicht bezeugt ist. s finden sich die normal flektierten Formen, auch ʾábhî mein ater (Dn 5,13)[37].

e Belege des palästinischen Mittelaramäischen, d.h. der Sprache s 2. vor- bis 2./3. nachchristlichen Jahrhunderts (200 vor - c 200 nach Christus), wie sie uns in ihrem schriftlichen Nied schlag allein unmittelbar zugänglich ist[38], sind nunmehr in d Sammlung von J.A.FITZMYER und D.J.HARRINGTON überblickbar[39]. Es ind folgende :

אב: [40]האיתי למטרא אב — 11QtgJob XXXI,5f (=Ijob 38,28); 5:S.38; aus dem Ende des 2. bzw. Anfang des 1. vorchristl. Jahrh.; vgl. S.194f.

אבי: [41]ברקאל אבי — 6QEnGiants; 19: frg.1, 4, S.78; aus der Mitte des 1. christl. Jahrh.; vgl. S.202.

אבי: [42]יעק]ב אבי — 1QTLevi ar;20:frg.29,1; S.84.202.

אבי: [43]על אבי יעקוב — 4QTLevi ar[a] 2,12; 21: S.90; aus dem Ende des 2. bzw. Anfang des 1. vorchristl. Jahrh.; vgl. S.203.

אבי: [44]ויהבו ללוי אבי ולוי אבי לי]יהב — 4QTQahat frg. 1,11; 27: S.96; vgl. S.205.

אבי: [45]אנה למך רטת על מתושלח אבי — 1QapGen, B, col. 2,19; 29B, S.104; aus dem 1. vor- bzw. 1. nachchristl. Jahrh.; vgl. S.206.

als Anrede :

אבי: [46]ו]אמר לחנוך אבוהי יא אבי ויא מרי די אנה לך]אתית — ebd. col. 2,24; S.106.

אבונה: [47]דוסתס אבונה ולא למפתח — Jerusalem Hypogeum Ossuary 1,b; 95 : S.174.230f.

אבא: [48]אבא דוסתס — ebd.: 1,a.

Weil es sich um einen nabatäischen Vertrag handelt, ist Nr. 64, S.164f., pap5/6 Hev A nab recto, frg. 1,6,7; 3,1 weggelassen : נ(י)קרכס אבי (Nikarchos ʾabhî).

Weil zu unsicher sind nicht aufgeführt :

Silwan Tomb Ossuary 1 und 2; 115.116; S.178.

Nach RB 18 (1909) 157, n.2 ist diese Inschrift unsicher. Unsicher ist auch die Deutung von 1; vgl. FITZMYER, S.237 (ʾAbbay Šālôm oder Abyšālôm).

Trilingual Jerusalem Ossuary; 145 : S.182f. 246f.

(c) 1 יהוסף בר אנין עניה
2 אבא קבר בריה

Hier ist die Deutung unsicher. FITZMYER versteht עניה als 'arm' (the poor man). Ist aber nicht eher an einen Eigennamen zu denken, wie ʿAnayah (vgl. Neh 8,4; 10,23) ? Dasselbe ist für אבה möglich, wenn nicht wahrscheinlich, nämlich Kurzform von ʾAbhîyah? Vgl. diesen Eigennamen in der Inschrift von Givʿat ha-Mivṭar, Nr. 68, S.168f.: 1 אנה אבה בר כהנה (Ich, Abba, Sohn des Priesters...). Die Deutung wäre nicht : the father buried his son - so FITZMYER -, sondern : 'Abbah, Grab seines Sohnes'.

Murabbaʿât Ostracon 87 (DJD II, S.180), bei FITZMYER nicht aufgeführt : אבא.
Nach den Herausgebern kann dieses Ostrakon als bescheidenes Epitaph gedient haben, mit dem der Sohn das Grab seines Vaters bezeichnete. Es ist aber auch ebenso wahrscheinlich, wenn nicht wahrscheinlicher, dass es sich auch hier um den abgekürzten Eigennamen ʾAbhîyah handelt.

Damit sind alle Belege genannt[49]. Es sind also bezeugt ʾab ein Vater; ʾábhî (?) mein Vater; ʾᵃbhunah unser Vater, sowie ʾab(b)aʾ der Vater. Dem Befund ist zu entnehmen, dass 'abhî als Aussage und Anrede, sowie ʾᵃbhunah 'unser Vater' noch nicht durch ʾabbaʾ verdrängt worden sind.

ʾAbbaʾ findet sich einmal - oder wenn man die unsicheren Belege dazurechnet viermal - nur auf Ossuarien, bzw. einem Ostrakon. Eine genaue Datierung dieser Inschriften ist schwierig. Für das Murabbaᶜât-Ostrakon 87 würde man eher an die Zeit nach 100 n.Chr. denken. Bei 145 (Trilingual) scheint jedenfalls der aramäische Text nach dem hebräischen und griechischen hinzugefügt[50]. Bei dem sicheren Beleg Jerusalem Hypogeum Ossuary 1a ist אבא nachträglich hinzugefügt[51]. Mit Berufung auf H.VINCENT gibt J.B. FREY[52] für die Ossuarien die Zeit von 200 vor bis 200 n.Chr. an, die Zeit der Verwendung von Ossuarien.

W.F.ALBRIGHT nahm für die meisten die letzten 50 Jahre des zweiten Tempels an[53]. Jene von Dominus flevit datiert J.T.MILIK in die Zeit von ca. 50 vor bis 70 nach Chr. und darüber hinaus in die Zeit zwischen den beiden Kriegen (67-73 und 132-35)[54]. Aufgrund des Zusatzcharakters des aramäischen Elementes bei 145 und von אבא bei 95 legt sich eher die spätere Hälfte der angegebenen Zeiten nahe, also 2. Hälfte des 1. nach-christlichen Jahrhunderts[5

Der Vokativ ist ausser mit ʾabhî im Genesis-Apokryphon nicht weiter belegt. Dafür tritt nun mit ʾabbaʾ das Neue Testament mit seinen Belegen ein. Sie bezeugen einmal mit Sicherheit durch ihre Umschrift die Aussprache ʾabbaʾ - nicht wie normaler stat. det. lauten würde : ʾabhaʾ. Sie ermöglichen auch für Vorkommen und Aussprache eine genauere Datierung :

αββα ὁ πατήρ Gal 4,6 und Röm 8,15 für die 50er Jahre
αββα ὁ πατήρ Mk 14,36 in den Mund Jesu gelegt, spätestens für die 60/70er Jahre n.Chr. (Abfassung des Mk-Ev).

ʾAbbaʾ als Anrede ist also für die Mitte des 1. Jahrh. n.Chr. sicher belegt. Die ntl. Belege sind wahrscheinlich überhaupt die (bisher) ältesten Belege. Sie setzen ohne Zweifel bereits eine längere Gewohnheit voraus, sodass diese bereits für die Zeit Jesu angenommen werden kann.

Somit standen für die mittelaramäische Sprache der Zeit Jesu zur Verfügung; für

ein Vater : ʾabh / πατήρ
der Vater : ʾab(b)aʾ / ὁ πατήρ
Vater ! : ʾabhî / πάτερ μου, ὁ πατήρ !
ʾabbaʾ / πάτερ / ὁ πατήρ !
mein Vater : ʾabhî / πατήρ μου
unser Vater : ʾabhûnah / πατὴρ ἡμῶν

Jesus konnte also in seiner aramäischen Muttersprache seinen - irdischen und himmlischen - Vater mit ʾabhî "(mein) Vater!" anreden und so über ihn reden. Wollte er ihn einfach mit "Vater!" anreden, so stand ihm wohl nur ʾabbaʾ zur Verfügung. So redete man seinen Vater wohl normalerweise in der Familie an. Man konnte freilich auch ʾabhî brauchen. Wollte Jesus einfach von 'dem Vater' reden, so stand ihm wohl auch nur ʾabbaʾ zur Verfügung, als spezieller stat. determinatus des Wortes. Für die Anrede ist also die Ausdrucksmöglichkeit in der aramäischen Sprache auch der Zeit Jesu doch differnzierter, als es J. JEREMIAS nachträglich annahm. Jesus konnte ʾabhî oder ʾabbaʾ brauchen, "(mein) Vater!" oder "Vater !".

Empfand ein aramäisch sprechender Mensch dieser Zeit einen emotionalen Unterschied zwischen ʾabhî und ʾabbaʾ als Anrede an seinen Vater, dass etwa das erste als ehrfürchtiger, das zweite als caritativum empfunden worden wäre ?

Aus dem Kontext der Belege ist nicht allzu viel zu gewinnen : Die Anrede im Genesis-Apocryphon wird ehrfürchtiger durch das beigefügte mârî mein Herr. Zwar handelt es sich mit Henoch um einen mit besonderem Nimbus umgebenen Vater. Doch auch der gewöhnliche Vater war damals insbesondere Autoritäts-Person im vollen Sinn : Urheber und Respektsperson. In dem gewiss aus dem Leben gegriffenen Gleichnis Jesu von den zwei Söhnen - im Text als τέκνα Kinder bezeichnet - lässt der Erzähler den zweiten, anscheinend bereitwilligeren sagen :"Ich, Herr; doch er ging nicht (hin) (Mt 21,28ff.30)".

Auf familiären, d.h. Familien-Kontext weist ʾab(b)aʾ auf Ossuarien.

In der Anwendung auf Gott in den paulinischen Stellen geht es im Zusammenhang auch weniger um Herzlichkeit des Verhältnisses zu Gott, dem ʾabbaʾ-Vater, als vielmehr um die rechtliche Stellung als Sohn und damit Erben, im Unterschied zum Sklaven[56].

Das Oelbergsgebet Jesu ist ein inständiger Bittruf. Eine herzliche Anrede wäre bereits ein Motiv zum Einschreiten, ein Appell an das Herz des Vaters, an seine Liebe zum Sohn, als seinem Kind. Freilich wird der Appell mit der Allmacht dieses ʾabbaʾ begründet :"alles ist dir möglich"(Mk 14,36).

Noch lebendiges Bewusstsein der Herkunft der Sprachform ʾabbaʾ aus der Kindersprache gäbe ihr ohne Zweifel besondere emotionale Qualität, ähnlich unserem 'Papa', oder wie die Formen alle heissen, auch wenn bereits erwachsene Kinder - Söhne und Töchter - sie ebenfalls weiter verwenden, wie ja die Ossuarinschriften zeigen[57].

Solche Herkunft der Form ʾabbaʾ hat seinerzeit Th.NOELDEKE vertreten, indem er mit vielen Belegen zeigte, wie in den semitischen Sprachen sich "starker Einfluss der Vater und Mutter bedeutenden Wörter aufeinander zeigt", so verschieden die Grundformen sind, die man etwa als abu und imm anzusetzen hat"[58]. Was das Aramäische angeht, illustriert er diese Angleichung am modern-west-aramäischen Dialekt von Maʿlula, wo "man wie emmai meine Mutter auch eppai mein Vater (sagt); jenes ist aus +ʾimmā, dieses aus +ʾabbāʾ entstanden, während die Formen ābuh, ōbu, abuhun usw. direkt die alten ʾabūk, ābūhī, abūhōn wiederspiegeln. Ferner so eppäinah unser Vater, wie emmäinah unsere Mutter. Auch hier sind also Ausdrücke für den Vater nach Analogie derer für die Mutter umgebildet worden.

Und so ist schon im alten Westaramäisch Papa und dann mein Vater schlechthin ʾabbaʾ... nach ʾimmaʾ, während es sonst ʾabūhī usw.

heisst... entsprechend den syrischen Formen."[59]. Auch dafür gilt, was er zu arabischen Angleichungen sagte : "Wenn man nun erwägt, dass ein kleines Kind wohl hundertmal öfter 'Mama' sagt als Papa..., so begreift man, dass die Anrede an den Vater der an die Mutter nachgebildet werden konnte."[60]. In den Nachträgen zur Grammatik des christlich-palästinischen Aramäisch von Friedr. SCHULTHESS schreibt er : "ʾabbaʾ ist reines Lallwort, das a ist nicht Endung des stat. emph.; ʾabbaʾ wird nicht flektiert und nimmt keine Possessivsuffixe an."[61]

Im Zusammenhang mit der Frage, ob überhaupt Aramäisch die Muttersprache Jesu gewesen sei, hat J.BARR mit Berufung auf Ch.RABIN eine allgemeine alt-semitische Herkunft für ʾabbaʾ als mögliche Erklärung genannt, sodass ʾabbaʾ nicht sicheres Zeichen für aramäische Muttersprache Jesu sei[62]. Dieser schrieb : "Mishnaic Hebrew has ʾabbaʾ my father, ʾimmaʾ my mother, used both as vocative and as ordinary noun... It is hard to believe that such a homely word should have been taken over from Aramaic (where abba is the status emphaticus). What we have here are the frequent Arabic vocative forms in ā- ... representing most probably the proto-Semitic vocative. The -ā, since it often occurs in cases where 'my' is implied, was understood to be equivalent to the suffix of the first singular, and sometimes used without vocative maning..."[63]. In ʾabbaʾ hätte sich demnach der alt- bzw. protosemitische Vokativ auf -ā erhalten und zwar offenbar in der familiären Umgangssprache bzw. der Umgangssprache in der Familie, um dann auch in die geschriebene Sprache einzugehen. Problematisch erscheint freilich bei solcher Hypothese, dass ʾabbaʾ in der ganzen hebräischen Literatur - und in der aramäischen - bis auf die Zeit des 1. Jahrh. n.Chr. auch nicht die geringste Spur hinterlassen hat. Das ist doch recht unwahrscheinlich für ein so 'homely word', wenn diese Annahme zuträfe. Zudem ist übersehen, dass es nicht nur oder vor allem das -a ist, welches Probleme schafft, sondern vielmehr die Gemination des Konsonanten -b- in dem Typ qal, dem ʾab zugehört - nicht qall wie gerade ʾm(m)/ʾem(m), ʾimmaʾ, wo die Gemination natürlich ist. Diese Gemination,

die das NT in der Umschrift ʾabbaʾ erstmals bezeugt, sowie darnach die Punktation in ihren verschiedenen Formen[64] legt NOELDEKE' Erklärung nahe und macht sie angesichts der vielen Beispiele gewiss. In seiner ausführlichen Besprechung zu RABIN's Werk bemerkt denn auch E.LITTMANN mit Recht : "dass der Stat. emphat. im Aramäischen ʾaḇāʾ lautet; er ist vielfach durch die Anredeform ʾabbā ersetzt worden, die auf Angleichung an das Wort für 'Mutter' beruhen mag"[65]. Die Gemination ist denn auch ohne Zweifel der Grund, weshalb die Syrer Chrysostomus, Theodor von Mopsueste und Theodoret von Cyrus tatsächlich bei ʾabbaʾ an Kindersprache dachten. Denn im Syrischen ist ja ʾab̄aʾ die normale Form des stat. emphaticus, ʾabhîʾ die normale Form der Anrede, sodass sich ʾabbāʾ davon unterschied und der Kindersprache entsprach[66].

Wo solcher Sprachgebrauch allgemein wird, verliert er natürlich den ausgesprochen kindertümlichen Charakter und seine besondere emotionale Qualität der Vertrautheit oder Vertraulichkeit. Er ist Element der allgemeinen Familiensprache bzw. der Sprache überhaupt geworden. So haben die beiden Belege für das Bewusstsein dieser Herkunft aus der Kindersprache, die J.JEREMIAS anführt - TgJon zu Jes 8,4 und bBer 40a (Sanh 70b) - nicht gerade den kindertümlichen Charakter dieser Sprachform im Auge, sondern den Zeitpunkt[67].

Auf Kindersprache weist hingegen Sifre Num 78 hin, und zwar für eine besondere, eben kindertümliche Verwendung von ʾabbaʾ: Zur Deutung von Ex 2,18 רעואל אביהם auf Grossvater wird auf den Brauch der Kinder (התינוקות) verwiesen, die ihrem Grossvater (לאבי אביהם) auch ʾabbaʾ rufen[68]. Zu einer Zeit, wo sich solcher Sprachgebrauch erst durchzusetzen beginnt, wird dies wohl noch anders und der kindertümliche Charakter des Ausdruckes noch lebendig sein, sodass er ihm eine besondere emotionale Qualität verleiht. Um so grösser ist dann auch die Hemmung, ihn auf Gott anzuwenden, Gott so anzureden[69].

Die wenigen Belege für <u>ʾabbaʾ</u> neben <u>ʾabhî</u> im palästinischen Mittelaramäisch lassen vielleicht auf solche Anfangssituation schliessen. Ist dies der Fall, dann wäre "die Grundlage für den Gedanken, Jesus habe das Babywort übernommen, um damit sein Gottesverhältnis auszudrücken", die J.JEREMIAS mit seiner Vorstellung von der Sprachgeschichte selbst "zerstört hat"[70], durch die präzisere Geschichte dieser Sprachform in einem gewissen Mass wiederhergestellt.

Neben anderen Gesichtspunkten[71] ist freilich auch zu bedenken, dass Jesus gemäss dem überlieferten persönlichen Spontangebet Mt 11,25f./Lk 10,21 "Ich danke dir, Vater / <u>ʾabbaʾ</u>" hinzugefügt hat : 'Herr des Himmels und der Erde' / מרי די שמיא ודי ארעא, zur herzlichen, vertrauten, vielleicht gar vertraulichen Anrede sogleich einen weiteren, distanzierenden, jedenfalls herrscherlich-hoheitlichen Titel[72].

II

In seinem grossen Ueberblick über das Aramäische in der <u>Encyclopedia Judaica</u> rechnet E.Y.KUTSCHER auch die Sprache des <u>Targum Onkelos</u> und <u>Jonathan zu den Propheten</u>, wenn auch mit Einschränkungen, zur mittelaramäischen Schicht[73].

ier präsentiert sich die sprachliche Situation anders :

Hebr. אב = "ein Vater" wird fast immer mit <u>ʾabbaʾ</u> wiedergeben. Eine Ausnahme macht Num 11,12, wo der hebr. Text "habe i dich etwa im Schoss getragen (הריתי)" umschrieben wird : "bin i etwa Vater diesem ganzen Volk / האב אנא לכל עמא הדין".[74]

Da gilt in etwa auch für <u>TargJon</u> wie Jos 22,14; Ez 22,7.10; Mich 7, Mal 7,6a; 2,10; Ez 18,4.19.20. Der stat. emphaticus hat also we gehend seine determinierende Kraft verloren.

Die Wiedergabe mit ᵓabbaᵓ gilt auch für die Anwendung auf Gott in Mal 2,10 : "haben wir nicht alle e i n e n Vater (hebr. אב אחד)" lautet : הלא אבא חד לכלנא.

An anderen Stellen ist freilich der indeterminierte Status erhalten. So in der Formel "jemandem Vater sein" (hebr. היה לאב) : Von Menschen an Menschen gesagt (Ri 17,10; 18,19; Jes 22,21), dazu Jes 45,10 und Ez 44,25[75].

Wird die Formel jedoch auf Gott angewendet, wird das ל durch ein כ wie ersetzt, also durch Vergleich. So 2 Sam 7,14 : "Ich werde ihm (dem König aus Davids Samen) Vater sein" (לאב)= כאב; Jer 31,9(8) : "Ich war Israel zum Vater" (לאב) = כאב. Vgl. auch Mal 7,6b : "doch wenn ich Vater (bin)" (ואם אב אני) = כאב.

Es kann schon jetzt festgehalten werden, dass nicht etwa ᵓabbaᵓ vermieden werden soll, sondern dass einfach die direkte Uebertragung des Vater-Titels als solcher auf YHWH an diesen Stellen zu einem blossen Vergleich abgeschwächt wird[76].

2. Hebr. אבי wird in Aussage und Anrede mit ᵓabbaᵓ wiedergegeben, sofern nicht - sei es für Menschen, sei es für Gott, - anders übersetzt wird.

Das ist der Fall in Gen 22,7 (Isaak/Abraham); 27,18.34.38 (Jakob bzw. Esau/Isaak); 48,18 (Josef/Jakob); Jes 8,4 (der Knabe / נער, aram. עולימא). Ersetzt wird die Anrede אבי des hebr. Textes an Elija, Elisha und Naᶜaman in 2 Kö 2,12; 13,14; 6,21 und 5,13 mit רבי/Herr, Meister. In Jer 3,4.19 ist die Anrede אבי אתה an YHWH gerichtet, ebenfalls ersetzt mit רבוני/mein Herr[77]. Der Grund der Vermeidung von אבא an diesen Stellen ist nicht die zu grosse Familiarität des Ausdruckes, sondern die Tatsache, dass es nicht um eigentliche Vater-Sohn-Beziehung geht, sondern Schüler, Bediensteter zu Meister, Herr. Das bestätigt etwa Sifre Deut §305 (FINKELSTEIN, S.327), wo die Worte Elisha's Josua gegenüber Mose in den Mund gelegt werden. Er habe zu ihm gesagt :

"אבי אבי רבי רבי; אבי, weil er mich grossgezogen hat, רבי, weil er mich die Torah gelehrt hat." "Vater" impliziert die Ursprungsbeziehung im biologischen Sinn vor allem. Deshalb die Tendenz, die Vaterbeziehung als solche für Gott zu vermeiden.

3. Hebr. אבינו/unser Vater wird immer mit אבונא wiedergegeben. אבי Jer 2,27 wird ja in der Anrede an das Götzenbild dadurch ersetzt. Freilich wird andererseits die Anrede von YHWH mit אבינו, wie erwähnt in Jes 63,16 und 64,17 durch eine vergleichende Umschreibung vermieden.

Zusammenfassend ist zu sagen :
Im Unterschied zu den früher angeführten mittelaramäischen Texten hat also in der Sprache dieser Targume ʾabbaʾ weitgehend ʾabh/ ein Vater und vollständig - in Aussage und Anrede - ʾabhî/mein Vater ersetzt, während ʾabhunaʾ/unser Vater voll erhalten ist. In dieser Sprache stand also für 'der', 'mein', ja 'ein' Vater und für den Vokativ nur mehr ʾabbaʾ zur Verfügung. Gegenüber der ersten Gruppe von Texten manifestiert sich hier offenbar eine spätere Sprachentwicklung.

Vas die Uebertragung auf Gott, auf YHWH, angeht, ist also die Dar-
tellung, die J.JEREMIAS in seiner Neutestamentliche(n) Theolo-
ie gibt[78], zu korrigieren, Es ging dem Meturgeman nicht darum,
ie Form ʾabbaʾ für Gott zu vermeiden, sondern - wenn auch nicht
nz konsequent - um die Vermeidung der Vaterbezeichnung als sol-
er[79]. So steht in Mal 2,10 für אב אחד die Form אבא trotzdem
leterminiertes אב weiter verwendet wird; so wird ferner לאב
d ch כאב/wie ein Vater ersetzt, wie Mal 7,6b und 2 Sam 7,14
o r auch mit Plural-Suffix אבינו in Jes 63,16; 64,7 umschrieben.

Pr iziert man den Sprachgebrauch Jesu auf den sprachlichen und
th logischen Hintergrund des Meturgeman, muss man feststellen :
Wol e Jesus von Gott als 'dem', als 'seinem Vater' sprechen,
ode wollte er ihn so anreden, stand ihm nur ʾabbaʾ zur Verfügung.

Sein Besonderes liegt darin, dass er im Unterschied zum Uebersetzer nicht die geringste Hemmung hatte, seinen Gott als 'Vater!' 'meinen Vater' anzureden, von ihm als 'dem Vater' zu sprechen; im Gegenteil es war für ihn eine bevorzugte Bezeichnung für seinen Gott.

III

Für die Darstellung der Sprachgeschichte ᵓabbaᵓ betreffend hat auch das 'Mischnah-Hebräische' sein Gewicht. Nach der Gruppierung von E.Y.KUTSCHER[80] nennen wir es Mittelhebräisch. bzw. mhe^{1}. So bezeichnet er die Sprache der Mischnah, Tosefta und der halakischen Midraschim, sowie der Baraitôt in den beiden Talmuden. Darin spiegelt sich die Sprache des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Es ist also der letzten Phase des Mittelaramäischen gleichzeitig und ist von ihm beeinflusst worden, sodass aus ihm Rückschlüsse auf das Aramäische seiner Zeit und seines Raumes gemacht werden können. Als lebendige Sprache ist es wahrscheinlich am Ende dieses Jahrhunderts ausgestorben. Es hat sich aber als 'wissenschaftliche' Sprache in den Akademien weiter erhalten. Dafür verwendet KUTSCHER das Siglum mhe^{2} [81].

Vorauszuschicken ist die Tatsache, dass in den Qumranschriften in hebräischer Sprache - erwartungsgemäss - kein Beleg für ᵓabbaᵓ zu finden ist. In Hod 9,29.35; 9,3 ist אבי/mein Vater belegt. ᵓAbbaᵓ hat sich ja auch im Aramäischen noch nicht durchgesetzt, geschweige im Hebräischen.

Im Unterschied dazu findet sich in der Mischnah kein אבי/ mein Vater mehr. Dafür ist in ihrer Sprache durchwegs ᵓabbaᵓ eingetreten wie in den besprochenen Targumen. Hier freilich sogar im Hebräischen. Es findet sich 25 mal in ihr für אבי/mein Vater[82]. Diese Bedeutung geht aus dem Zusammenhang eindeutig hervor[83].

Einmal findet sich ᵓabbaᵓ auch als Anrede :
Ed 5,7 (im Mund Aqabya ben Mehalaleᵓel's) : Vater, empfiehl mich deinen Genossen.../... אבא פקד עלי לחברך[84].

'Der Vater' wird immer mit האב wiedergegeben.

ᵓAbhînû /unser Vater ist in stereotypen Formulierungen wie ᵓAbraham ᵓabhînû (12 mal), sowie "Vater unser, der im Himmel" (3 mal) verwendet[82]. Sonst findet es sich 1 mal :

Keth 10,2 : "Wir berechnen (den Wert) der Güter unseres Vaters/ אבינו um einen Denar mehr."[85]

An 4 oder 5 Stellen findet sich אבא, wo man אבינו erwarten würde: Es sind :
BB 9,3 : "Wenn (die Söhne) sagen : Sehen wir, was uns hinterlassen hat (unser) Vater" / מה שהיניח לנו אבא.[86]

Sheb 7,7 : "Wenn die Waisen schwören : Wir schwören, dass (unser) Vater uns nicht (im Testament) befohlen hat" / היתומים...שלא פיקדנו אבא "und dass uns nicht gesagt hat (unser) Vater / ושלא אמ" לנו אבא / und dass wir nicht gefunden haben unter den Dokumenten (unseres) Vaters"/ושלא מצינו שטר בין שטרותיו של אבא[87].

Er 6,2 : "Rabban Gamaliel sagt : Eine Begebenheit mit einem Sadduzäer, der mit uns in der gleichen Gasse wohnte; und es sagt (unser/mein) Vater"/אמר לנו אבא.[88]

Man kann sich freilich fragen, wie weit dabei das "unser" lebendig, und nicht einfach "Vater" - "was uns Vater hinterlassen hat"- wiederzugeben ist. ᵓAbbaᵓ ist dabei sozusagen ein indeclinabile. In der Mischnah ist also ᵓabbaᵓ - innerhalb des Hebräischen (!) - für "mein Vater", für Anrede "Vater" eingetreten, ja - abgesehen von sterotypen Formeln - auch für "unser Vater", wenn auch nicht völlig.

Es handelt sich dabei gewiss jeweils um familiären Kontext, jedoch nicht um besonders emotionale Situation oder um kleine Kin-

der. Die Sprechenden sind Söhne und Töchter. Es geht um Erbschaftsfragen, um Fragen von Gelübden, Heiraten, es geht um bräuche, Ueberlieferungen vom Vater her, im Vaterhaus.

Somit gilt für die sich in mhe[1] der Mischnah manifestierende Sprache in etwa dasselbe wie für jene des Targum Onkelos und Jonathan zu den Propheten. Ein Unterschied liegt darin, dass im Aramäischen אבונא / unser Vater voll erhalten ist und nie durch ʾabbaʾ ersetzt wird. Mhe[1] dokumentiert also eine noch weitere Ausdehnung des Gebrauches von ʾabbaʾ, insofern es auch - gelegentlich - verwendet wird, wo man אבינו erwartete. Eine solche Ausdehnung des Gebrauchs ist daher wohl zuvor für das Aramäische anzunehmen, das im jüdisch-palästinischen Bereich verwendet wurde, ein Gebrauch, der dann auch ins Hebräische eindrang.

In solcher sprachlicher Situation steht im Aramäischen für "der, mein Vater", sowie für Anrede nur ʾabbaʾ zur Verfügung. Ja auch "unser Vater" konnte mit blossem ʾabbaʾ wiedergegeben werden, statt אבונא, jedenfalls soweit es sich um den Familienkreis im eigentlichen Sinn handelte.

Was die Uebertragung auf Gott betrifft, müsste man wohl ʾabbaʾ für "unser Vater" als Uebertragung von Sprache aus dem Familienkreis bezeichnen, nicht jedoch ʾabbaʾ für "der, mein Vater" oder Anrede. Als Gottesbezeichnung findet sich 8 mal[89] der Ausdruck "Vater, der im Himmel". Es sind folgende Stellen :

"unser Vater"/אבינו שבשמים, 3 mal : "Auf was können wir uns stützen ? Auf unsern Vater, der im Himmel"/ ועל מה לנו להישען על אבינו שבשמים.

Zweimal findet sich diese Formel im Munde R. Eliezers's des Grossen (um 90) und einmal in den Mund R.Pinchas ben Yaîr's (um 200) gelegt (Sotah 9,15)[90].

"Ihr Vater, der im Himmel". אביהם שבשמים, 3 mal : "Selig, ihr Israeliten ! Vor wem werdet ihr rein gemacht, und wer macht euch rein ? Ihr Vater, der im Himmel ! (gemäss Ez 36,25)". (Yoma 8,9 im Munde R. Aqiba's)[91].

"Dies soll lehren (Ex 17,11 _ die zum Gebet erhobenen Hände des Mose beim Kampf gegen die Amalekiter) : Die ganze Zeit, da Israel aufwärts schaute und ihre Herzen zu ihrem Vater, der im Himmel, richteten..." (R.H. 3,3).

"Und in gleicher Weise (soll Num 21,8 : "Aufschauen zur ehernen Schlange" lehren) : Die ganze Zeit, da Israel aufwärts schaute und ihre Herzen unterwarfen ihrem Vater, der im Himmel..." (ebd.)[92].

Die beiden Deutungen sind anonym überliefert : Der Ausdruck findet sich aber auch auf den Einzelnen bezogen (natürlich nicht exklusiv) : "Sein Vater" אביו שבשמים, 1 mal : Als Deutung von Dt 22,11 (bekleide dich nicht mit Mischgewebe/ שעטנז wird in den Mund Schimᶜon ben Elᶜazar's (um 90) gelegt : "das heisst (wer dies tut), hat sich entfremdet (נלוז) von seinem Vater, der im Himmel und enfremdet ihn sich (מליז) (Kil 9,9)[93].
"Dein Vater" אביך שבשמים, 1 mal : Aboth 5,20 lautet der Spruch Juda ben Tema's (Ende 2. Jahrh.) : "Sei stark wie ein Leopard, leicht wie ein Adler, schnell wie ein Hirsch, heldenhaft wie ein Löwe, zu tun den Willen deines Vaters, der im Himmel" לעשות רצון אביך שבשמים.[94]

In keinem Fall ist ein ʾabbaʾ zu erwarten. Natürlich nicht für "dein, sein, ihr Vater, der im Himmel". Auch nicht für "unser", da ja die wenigen Stellen, wo "unser Vater" übersetzt werden kann, im Familienkreis bleiben.

Vater, der im Himmel" ist gewiss nicht d i e Gottesbezeichung der Mischnah. Auf der anderen Seite dürfen diese 8 Stellen ınerhalb eines Gesetzeswerkes - sein Thema ist sonst Halaka, cht Haggada -, also in einem aufs Ganze gesehen gattungsmässig n der Jesus-Ueberlieferung völlig verschiedenen Werk nicht un- ı :bewertet werden. Sie manifestieren ohne Zweifel ein durchaus v trautes Verhältnis zu Gott als dem Vater, der im Himmel. Im B :k auf das Neue Testament ist wohl auch festzustellen, dass dɛ Matthäus-Evangelium kaum einen wesentlichen Unterschied zwi-

schen אבא πάτερ und אבונא די בשמיא πατὴρ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς empfunden hat.

Für die Sprache der Tosefta gilt das Gleiche wie für die der Mischnah.

Auch hier ist אבי "mein Vater" durchwegs durch ʾabbaʾ ersetzt. Als einzige Ausnahme führt KOSOVSKI's Konkordanz[95] Sheb 5,6 an - eine Mine, die meinem Vater gehört/לאבי. Drucke bieten freilich als Variante לאבא; so auch die Parallele in M.Sheb 6,1[96]. Sonst findet sich ca. 60 mal ʾabbaʾ. Der Sinn - "mein Vater" - ist wiederum durch den Zusammenhang (Ich des Sprechenden, Parallelen wie "mein Bruder" אחי usw.) klar gestellt[97].

Zweimal kommt ʾabbaʾ als Anrede vor :
Peah 3,8 : (im Mundes des Sohnes eines Frommen): "Er sprach zu ihm : אבא (mein) Vater ! was sahst du (für einen besonderen Grund), dich an diesem Gebot mehr zu freuen als an allen andern Geboten der Torah...".
Yoma 1,9 : "Er sprach zu ihm : אבא, auch wenn wir..."[98]
Was den Kontext angeht, so ist nur an zwei Stellen von Kind oder Minderjährigem die Rede.
Sanh 9,11 : 'Es sagte Elᶜazar ben Sadoq (um 100) : "Als ich noch ein Büblein war (תינוק), habe ich auf der Schulter meines Vaters reitend gesehen...
Nidda 5,15 (R. Hanania ben Hanania, der als Kind von seinem Vater zum Nazir bestimmt worden und von R. Gamaliel (um 100) auf die Gültigkeit dieses Gelübdes geprüft wurde, habe damals gesagt :) "Warum kümmerst du dich, ob ich durch die Autorität meines Vaters אבא (Nazir bin). Siehe, wenn die Autorität meines Vaters אבא auf mir (ist), siehe, dann bin ich Nazir; bin ich unter eigener Autorität, siehe, dann bin ich von jetzt an Nazir."

Doch diese Stellen bieten keinen Hinweis auf Kindertümlichkeiten der Redeweise. Der Gesichtspunkt ist ein anderer.
Im Ausdruck בית אבא "Haus meines Vaters", der 12 mal vorkommt, ist der Sinn wohl "in meinem Vaterhaus"[99].

"Der Vater" ist auch in der Tosefta immer hā'ābh. "Unser Vater" 'abhînû findet sich 10 mal für "Abraham, unser Vater" sowie "unser Vater, der im Himmel" (Hag 2,1; 2 mal). Es wird aber auch für den gewöhnlichen Vater gebraucht :

BM 9,15 : "Gib uns, was gemacht hat אבינו unser Vater..."[100].

Dafür tritt aber auch 'abba' ein :
BQ 10,21 : "Und wenn sie sagen : Wir wissen nicht, was für eine Abmachung אבא (unser) Vater mit euch gemacht hat...".

Es ist die einzige Stelle, an der die Wiedergabe mit "unser Vater" naheliegt. Auch hier dürfte "unser" wenig lebendig sein, sodass einfach mit "Vater" - "was Vater abgemacht hat" - zu übersetzen ist. 'Abhîw "sein Vater" ist voll erhalten[101]. So fällt die Stelle Sheb 2,14 aus dem Rahmen : "Wenn אבא gestorben ist und ihn sein Sohn (בנו) beerbt hat...".
Tatsächlich findet sich die Variante אביו. Angesichts des sonstigen Sprachgebrauchs der Tosefta dürfte dies das Richtige sein[102]. Somit sind gegenüber der Mischnah keine relevanten Unterschiede zu verzeichnen, was den Gebrauch von 'abba' angeht. Es ist in diesem an sich umfangreicheren Werk lediglich 'abba' für "unser Vater" weniger belegt und wenigstens 1 mal 'abhî erhalten. Die Gottesbezeichnung "Vater, der im Himmel" findet sich ebenfalls mehrfach.

אבינו שבשמים "unser Vater, der im Himmel" ist in Cod.Erfurt
lag 2,1; 2 mal belegt; Cod.Wien bietet dafür jedoch "sein Vater,
er..." אביו[103].

אביהם שבשמי "ihr Vater, der im Himmel" - 6 mal; ev. 8 mal:

ah 4,21 : (Exegese R. El'azar's ben Jose) (um 180) : "Woher,
(is das Almosen (צדקה) und Liebeswerke ein grosser Friede und
P aklet (פרקליט) (sind), zwischen Israel und ihrem Vater, der
ii Himmel; denn es heisst (Jer 16,5)... חסד, das sind die Liebeswe :e, הרחמים, das ist das Almosen. Dies lehrt, dass Almosen und Li eswerke ein grosser Friede zwischen Israel und ihrem Vater,

der im Himmel, (sind)"[104].

Sabb 13,5 (Zur Begründung, dass die Schriften der Haeretiker (מינים), auch wenn sie den Gottesnamen enthalten, am Sabbat nicht aus dem Feuer gerettet werden dürfen, erklärt R. Jischmaᵓel) (135+) : "Was, wenn, um Frieden zu bringen zwischen einem Mann und seiner Frau, Gott sagt (המקום), dass von einem Blatt, das in Heiligkeit geschrieben war, (der Gottesname) mit Wasser ausgelöscht werden soll (Num 5,23), - die Bücher der Häretiker, die Hass bringen zwischen Israel und ihrem Vater, der im Himmel, um wieviel mehr (gilt), dass sie ausgelöscht werden sollen..."[105].

Sheq 1,6 (anonym) : "...deswegen weil die Opfergaben der Gemeinde Versöhnung und Sühnung stiften (מרצים ומכפרין) zwischen Israel und ihrem Vater, der im Himmel."[106]

B.Q. 7,6 (Im Munde Jochanan ben Zakkai's) (um 90): "Ein Argument a fortiori (zu Dt 27,5: kein Eisen über die Altarsteine) : Wenn Steine, die nicht sehen und nicht hören und nicht reden (können), weil sie durch sich Sühnung stiften zwischen Israel und ihrem Vater, der im Himmel, gemäss der Schrift (Dt 27,5), nicht mit Eisen bearbeitet werden dürfen, die Söhne der Torah, die Sühnung für die Welt sind, um wieviel mehr (gilt für sie), dass sich ihnen keiner von allen Schädigern (Dämonen, מזיקין) nahen darf."[107]

7,7 (Im Munde Jochanan ben Zakkai's) : "Sie (die Schrift) sagt : (Dt 27,6) ... Von Steinen, die Frieden stiften zwischen Israel und ihrem Vater, der im Himmel, sagt Gott (המקום), sie sollen vollkommen sein (שלימים) vor mir, die Söhne der Torah, die Friedopfer für die Welt sind, um wieviel mehr müssen sie vollkommen sein vor Gott (המקום)."
KASOVSKI führt auch Demai 2,9 nach ZUCKERMANDEL bzw. Cod.Erfurt an.

LIEBEMANN setzt im Text nach Cod.Wien מקום (2,8) : "Für den Fall, dass die Priester den Willen ihres Vaters, der im Himmel, tun (של מקום bzw. עושים רצונו של אביהם שבשמים) -, was steht da von ihnen geschrieben ? (Lev 6,10)... Und für den Fall, dass sie nicht den Willen ihres Vaters, der im Himmel tun..."[108].

אביו שבשמים "sein Vater, der im Himmel", 4 mal :

Tos. Kil. 5,21 findet sich die Deutung von שעטנז (Mischgewebe), die Schimᶜon ben Elᶜazar in M. Kil. 9,8 gibt, etwas verkürzt : "(Warum heisst es so), weil er (damit) seinen Vater, der im Himmel אביו שבשמים von sich entfremdet (מליז)".[109]

Tos. Hull. 2,24 (in einer Geschichte über R. Eliezer (um 90) wegen Mînût Haeresie vor Gericht gestellt) : "Der Hegemon sagte zu ihm : Soll ein Greis wie du sich mit solchen Dingen abgeben ? Er sagte zu ihm : Zuverlässig ist der Richter über mir. Der Hegemon meinte, dass er dies von ihm selbst gesagt habe. Doch gemeint war vielmehr sein Vater, der im Himmel..."[109a].

In Hag 2,1 findet sich nach Cod. Erfurt, wie erwähnt אבינו שבשמים, während Cod. Wien, so LIEBERMANN, אביו setzt :

Hag 2,1 (Eine Geschichte mit Joḥanan ben Zakkai und seinem Schüler Elᶜazar ben ᶜArak, der über die Merkabah ausgezeichnet sprach) : "Er stand auf und küsste ihn auf den Kopf und sprach : Gebenedeit bist du Herr, Gott Israels, der unserem Vater Abraham einen Sohn gegeben hat, der zu verstehen und zu erklären weiss über die Herrlichkeit seines Vaters der im Himmel...
Selig bist du, Abraham, unser Vater, dass Elᶜazar ben ʾArak aus deinen Lenden hervorging, der zu verstehen und zu erklären weiss über die Herrlichkeit seines Vaters, der im Himmel"[110].

Hinzukommt noch ein Vergleich Gottes mit einem Vater in Men 7,9 : "Zur Zeit da Israel im Willen/Wohlgefallen vor Gott (המקום) (steht), ist von ihnen gesagt (Num 28,2) 'Meine Opfer mein Brot', wie Söhne, die ernährt werden von ihrem Vater...".

Es finden sich also auch in diesem Werk eine Reihe von Stellen, die Gott zwar nicht als "Vater, der im Himmel" anreden, aber doch so von ihm reden, und zwar nicht nur allgemein, sondern auch auf den Einzelnen bezogen. Gewiss ist auch hier nirgends ʾabbaʾ für Gott verwendet; in den Kontexten ist es natürlich

schon rein formal nicht zu erwarten. Beachtenswert ist die Häufung im Kreis der Traditionen um Jochanan ben Zakkai und seine Schüler. Parallelen mit Jesus-Ueberlieferungen scheinen unübersehbar.

Ein etwas anderes Bild zeigen die von E.Y. KUTSCHER ebenfalls zu mhe[1] gerechneten halakischen Midraschim. So findet sich in Mekhilta (de R. Išmael)[111] nur eine einzige Stelle mit ʾabbaʾ : Shir. 8 zu Ex 15,11 : "Die Weise von Fleisch und Blut (ist folgende) : Geht einer zu einem Bildhauer und sagt ihm : Mach mir ein Bild של אבא, von meinem Vater, so sagt ihm jener : Es komme dein Vater אביך" (LAUTERBACH, II, S.65,86).

Auch ʾabhî findet sich verschiedene Male belegt, freilich in Schriftzitaten (Gott meines Vaters, Haus meines Vaters), ausser einmal und zwar auf "meinen Vater, der im Himmel" bezogen, in einer sehr bedeutsamen Auslegung von Ex 20,6 durch R. Nathan (um 160) :
BaHod 6, zu Ex 20,6 "(Huld tuend an Tausenden, denen die mich lieben und wahren meine Gebote)... R. Nathan sagt : ... Das sind jene, die im Lande Israel wohnen (bleiben) und so ihr Leben aufs Spiel setzen für die Gebote / ונותנים נפשם על המצות.
Warum musst du hinausgehen, um umgebracht zu werden ?
Weil ich meinen Sohn beschnitten habe, damit er ein Israelit sei. Warum wirst du hinausgeführt, um verbrannt zu werden ?
Weil ich die Torah gelesen habe. Warum wirst du hinausgeführt, um gekreuzigt zu werden ? Weil ich ungesäuertes Brot gegessen habe. Warum musst du 100 Geisselhiebe über dich ergehen lassen ? Weil ich den Lulab geschwungen habe. Und (die Schrift) sagt : Jene, mit denen ich geschlagen wurde im Hause meiner Freunde (Sach 13,6). Diese Schläge bewirken mir, geliebt zu werden von meinem Vater, der im Himmel (ליאהב לאבי שבשמים)[112].

Neben "Abraham אבינו findet sich auch אבינו unser Vater" sonst noch, wenn es sich auch meist mehr um Stammväter als um den eigenen Vater handelt.

"Vater, der im Himmel" findet sich noch weitere 5 mal, auf Israel bezogen :

Wayassa 1 zu Ex 15,25 (Wasser von Mara, LAUTERBACH II, 93, 130): "'Und er warf es ins Wasser'. Andere sagen/deuten : Sie flehten und demütigten sich vor ihrem Vater, der im Himmel, wie ein Sohn/Kind fleht vor seinem Vater und wie ein Schüler, der sich demütigt vor seinem Lehrer, und sagten vor ihm : רבונו של עולם, Herr der Welt, wir haben gesündigt vor dir, als wir uns lärmend beklagten wegen dem Wasser"[113].

Amalek 2 zu Ex 17,14 : "R. Josua sagt : Als Amalek kam, um Israel zu schaden (es wegzubringen) von unter den Flügeln ihres Vaters, der im Himmel, sprach Mose vor dem Heiligen, gepriesen sei Er : 'Herr der Welt...'".
Mit derselben Einführung formuliert Elᶜazar von Modᵉᶜin ein anderes Gebet Moses mit derselben Anrede (LAUTERBACH II, 158, 146. 151)[114].

Pisḥa 2 zu Ex 12,2 (LAUTERBACH I, 18f. 42) : "Es genügt nicht für Israel, dass sie nach dem Mond zählen, sondern einmal alle dreissig Tage heben sie ihre Augen zu ihrem Vater, der im Himmel."

BaHod. 11 zu Ex 20,22 (LAUTERBACH II, 290, 88) im Munde Jochanan ben Zakkai's (um 70) zu Dt 27,6 : "Steine, die Frieden stiften sind es). Siehe ein Schluss vom Leichteren zum Schwereren : as, wenn von den Steinen des Altars, die nicht sehen und nicht ören und nicht reden (können), weil sie Frieden stiften zwihen Israel und ihrem Vater, der im Himmel, der Heilige, gelobt i Er, sagt, nicht soll geschwungen werden über sie Eisen - der I eden stiftet zwischen Mann und Mann, zwischen Mann und seiner F u, zwischen Familie und Familie, zwischen Regierung und Reg. rung, um wieviel mehr, dass über ihn keine Unglücksfälle komme [115].

Sifre Numeri aus der gleichen Schule bietet 3 mal ᵓabbaᵓ[116]. Es steht für 'mein Vater' :

§ 243 (HOROVITZ, S.203) geht es um die Gelübde einer Tochter, von denen אבא, mein Vater hört (Ms.Vat. : אבי).

§ 86 (HOROVITZ, S. 85) findet sich ᵓabbaᵓ in einem Gleichnis von einem Sohn, über den sein Vater-König erzürnt ist, und der nun zu einem Freund seines Vaters geht und ihm sagt : "Geh und bitte für mich bei אבא, meinem Vater..." (Var.: אבי).

§ 78 (HOROVITZ, S. 72) ist die bereits erwähnte Stelle, in der auf den Brauch der Kinder (התינוקות) verwiesen wird, die ihren Grossvater (אבי אביהם) אבא rufen (zur Deutung von Ex 2,18).

Zweimal ist aber auch ᵓabhî belegt. Das eine Mal handelt es allerdings um Prov 4,3 (HOROVITZ, S.82).

Doch es findet sich auch im Gleichnis, das Schimᶜon ben Jochai zugeschrieben wird :

§ 89 (HOROVITZ S.90) zur Erklärung dafür, dass das Manna nicht nur einmal im Jahr fiel. So ist garantiert, dass man sich jeden Tag zu Gott wendet :
"wie ein Königssohn, dem die Ration für jeden Tag zugeteilt wird. Es sprach der Sohn : Wenn ich das Antlitz meines Vaters פני אבי nur zur Zeit (der Zuteilung) meines Unterhaltes besuche, ist das genug für mich"[117].

ᵓAbhînû ist ebenfalls verwendet.
Zum erwähnten Gleichnis zur Erklärung, weshalb das Manna nicht nur einmal im Jahr fiel, sondern jeden Tag, sagt R. Schimᶜon einleitend :
"damit sie (Israel) ihre Herzen zu ihrem Vater, der im Himmel, wenden (לאביהם שבשמים)"[118]. Es ist dies die eine Stelle mit dieser Gottesbezeichnung.

In den wohl aus der Schule R. Aqibas stammenden Midraschim ist die Situation nicht anders.

In Sifra ist ʾabbaʾ zweimal belegt[119] :
Qedoschim 2,4 (WEISS, S.77b,2) : "Es sprach R. Gamaliel: Man pflegte im Hause meines Vaters בית אבא" (so auch Cod. Assemani).

Beḥuq 6,4 (WEISS, S.112a,1) : "... nicht hat mich אבא/mein Vater gelehrt..." (in Cod.Ass. nicht erhalten).
Es steht eindeutig für "mein Vater".
Freilich findet sich dieses "mein Vater" in hebr. Form als ʾabhî auch einmal, und zwar im Ausdruck "mein Vater, der im Himmel" : Qedoschim 11,22 (WEISS, S.93b,2) im Munde R. Elᶜazar ben Azaria's (um 100) : "Woher, dass ein Mensch nicht sagen soll, ich mag mich nicht mit שעטנז (Mischgewebe) kleiden; ich mag nicht Fleisch eines Schweines essen; ich mag nicht einer wegen Inzest Verbotenen beiwohnen, sondern : ich mag wohl; doch was soll ich tun, da mein Vater, der im Himmel (אבי שבשמים) so über mich verfügt hat."[120]

Auch "sein Vater, der im Himmel" kommt 3 mal vor :
Qedoschim 4,18 (WEISS, S.89a,b wird die in Mischnah Kil. 9,9 und Tos. Kil 5,21 überlieferte Deutung von Dt 22,11 Schimᶜon ben Elᶜazar (um 190) wiederholt.

Qedoschim 10 finden sich eine Reihe von a fortiori-Schlüssen.
So zu Dt 20,19 (92b,2) : "Wenn für die Bäume, die nicht sehen und icht hören und nicht reden können, weil sie Früchte tragen, Gott chonend bedacht war, dass man sie nicht aus der Welt fortschaffe, wieviel mehr wird Gott für den Menschen, der die Torah tut d den Willen seines Vaters im Himmel (רצון אביו שבשמים) tut, honend bedacht sein, um ihn nicht aus der Welt fortzuschaffen."

I gleicher Weise wird auch der Gegensatz entfaltet : "... um w viel mehr wird beim Menschen, der die Torah nicht tut und n it den Willen seines Vaters, der im Himmel, tut, die Schrift se er nicht schonend bedacht sein, dass man ihn nicht aus der We fortschaffe."

Daran angeschlossen ist ein gleichartiger Schluss nach R. Jochanan ben Zakkai. Es ist die oben für Mekhilta erwähnte Stelle von den Steinen des Altares, die Frieden stiften zwischen Israel und ihrem Vater, der im Himmel, אביהם שבשמים[121].

Nochmals findet sich "ihr Vater der im Himmel" in Behuq 2 (WEISS, S.112b,1) zu Lev 27,34 : "Mose hat es erlangt, dass er gemacht wurde zum Gesandten (שליח) zwischen Israel und ihrem Vater, der im Himmel".

Ein ähnliches Bild bietet Sifre Deuteronomium aus der gleichen Schule[122]. אבא bzw. אבה kommen hier 8 mal vor :

§ 38 (FINKELSTEIN, S.76) sagt R. Eliezer, der Sohn des R. Simon ben Jochai : "Ich ziehe die Worte des R. Jose den Worten meines Vaters אבה vor...".

§ 211 (FINKELSTEIN, S.245) wird Dt 21,11 gedeutet : "damit du nicht sagest : Siehe diese (ist) für meinen Vater, אבה, siehe, diese ist für meinen Bruder, אחי".

In Gleichnissen :

§ 11 (FINKELSTEIN, S.19) : "Der minderjährige Königssohn sagt zu seinem Vormund (επιτροπος, אפיטרפוס) : Gib mir das Silber und das Gold, das mein Vater/אבה in deiner Hand hinterlassen hat... Siehe alles Silber und Gold, das mir mein Vater/אבה hinterlassen hat...".

§ 306 (FINKELSTEIN, S.330) : "Der einem Pädagogen übergebene Königssohn sagt : Wie mein Vater/אבה meint, dass es etwas nützt, wenn er mich einem Pädagogen (לפידגוג) übergab...".

§ 352 (FINKELSTEIN, S.413) : "Der jüngste der Königssöhne denkt : Möglicherweise lässt mein Vater/אבה (Ms. Berlin אבי) diesmal die älteren aus und kehrt bei mir ein...".

Zweimal ist es Anrede :

§ 316 (FINKELSTEIN, S. 358) zu 32,13 (Honig vom Felsen) wird eine Geschichte von R. Judah und seinem Sohn erzählt, die in Siknin spielt. Sein Sohn erhält einen Auftrag. Er sagt :

"אבה/Vater!..."

§ 347 (FINKELSTEIN, S.404) zu 33,6 (Ruben soll nicht sterben) Die Königssöhne sagen auf die Frage ihres Vaters, ob sie irgend ein Bedürfnis hätten : "אבה/Vater! wir haben kein Bedürfnis und kein anderes Anliegen, als dass du dich gegenüber unserem ältesten Bruder besänftigen lässt...".

Hier findet es sich im Munde einer Mehrzahl von Söhnen.

אבי /mein Vater ist zwar ebenfalls belegt. Doch sind es meist zitierte Schriftstellen (8 mal). Dazu ist auch in etwa die bereits erwähnte Stelle zu rechnen, wo fast die Worte Elishas an Elija dem Josue in den Mund gelegt werden :
Er habe gesagt : "רבי רבי אבי אבי; אבי weil er mich grossgezogen hat, רבי, weil er mich die Torah gelehrt hat" (§ 305 FINKELSTEIN, S.327). ʾAbhînû/unser Vater kommt in den formelhaften Ausdrücken wie "Abraham unser Vater, Jakob, unser Vater" vor. Doch reden auch die unmittelbaren Söhne Jakob's ihren Vater so an :

§ 31 (FINKELSTEIN, S.53) : "Höre, Israel, unser Vater/אבינו, wie in deinem Herzen keine Geteiltheit ist gegenüber dem, der sprach, und die Welt ward...".

אביו, "sein Vater, der im Himmel" findet sich 5 mal :

§ 48 (FINKELSTEIN, S.113) sagt R. Schimʿon ben Menasya (um 180) zu Prov.23,15 (Mein Sohn, wenn dein Herz weise wird, dann wird mein Herz sich freuen, auch ich) : "Für mich (ist) nur von seinem אביו שבארץ/Vater, der auf Erden, (die Rede), von seinem Vater, der im Himmel/אביו שבשמים, woher ? Die Schrift sagt 'auch ich', um seinen Vater, der im Himmel, einzuschliessen." (Varianten : Schimʿon ben Jochai).

§ 32 (FINKELSTEIN, S.265) wird die aus Mischnah Kil 9,9, Tos. und Sifra bekannte Auslegung von Dt 22,11 (שעטנז) Schimʿon ben Elʿazar's angeführt.[123]

§ 6 (FINKELSTEIN, S.341) wird im Munde R. Simay (um 210) überliefert : "Alle Geschöpfe, die vom Himmel geschaffen sind, - ihre Seelen und Leiber (sind) vom Himmel und alle Ge-

schöpfe, die von der Erde geschaffen sind, - ihre Seelen und Leiber (sind) von der Erde, ausser dem Menschen, dessen Seele vom Himmel und dessen Leib von der Erde (ist). Deswegen gilt : Wenn der Mensch die Torah tut und den Willen seines Vaters, der im Himmel/אביו שבשמים, siehe dann ist er wie die Geschöpfe von Oben; denn es heisst (Ps 82,6) ... Tut er nicht die Torah, und tut er nicht den Willen seines Vaters, der im Himmel - siehe, dann ist er wie die Geschöpfe von Unten, denn es heisst (ebd.7)."

אביהם , 'Ihr Vater, der im Himmel' kommt einmal vor :

§ 352 (FINKELSTEIN, S.409) zur Erklärung von Dt 33,11 im Mosesegen über Levi "am Werk seiner Hände hab Wohlgefallen" sagt 'Abbah ha Deros' (Dores) : "(gemeint ist Aaron), denn er versöhnt (מרצה) Israel mit (ihrem) seinem Vater der im Himmel.

Ueberblickt man das ganze Sprachmaterial der halakischen Midraschim, so bieten alle ungefähr das gleiche Bild, das auf den ersten Blick von dem der Mischnah und der Tosefta etwas absticht. Es ist die viel geringere Zahl von Stellen mit ʾabbah, die auffällt. Während in der Mischnah sich 22, in der Tosefta gar 60 finden, bietet Mekhilta nur eine, Sifre Num 3, Sifra 2 und Sifre Deut deren 8. Doch es tritt dafür ja nicht eine grössere Zahl von ʾabhî-Stellen ein, ausser in Schriftzitaten. So wird dieser Unterschied wiederum relativiert. Immerhin findet sich ʾabhî auch für den irdischen Vater : Tos. 1 mal, - aber mit Var. ʾabbaʾ; Sifre Num 1 mal; Sifre Deut 1 mal. Ebenso für den Vater im Himmel : Mekh. : 1 mal; Sifra 1 mal. ʾAbhînû wird überall verwendet. Nur in Sifra findet sich ein einziges Beispiel mit ʾabbah als Anrede im Munde einer Mehrzahl von Söhnen.

Diese Unterschiede gegenüber Mischna und Tosefta mögen mit der Verschiedenheit der Gattung zusammenhängen. Es handelt sich um Schriftkommentare, die als solche stärker unter dem Einfluss des biblischen Hebräisch stehen. So ist von ihnen her kaum auf Ver-

schiedenheit der Sprachsituation gegenüber derjenigen der Mischnah und Tosefta zu schliessen, was das zeitgenössische Aramäische betrifft.

Zur sachgerechten Beurteilung der Verwendung bzw. Nicht-Verwendung von ᵓabbaᵓ als Gottesbezeichnung in Anrede und Aussage in diesen Texten sowie bei ihrer Verwertung zur Wertung des Sprachgebrauches Jesu - ᵓabbaᵓ in Anrede und Aussage, ist abschliessend Folgendes zu beachten :

1. Es können sinnvoll nur aramäische Texte mit aramäischen und hebräische mit hebräischen verglichen werden.
Die Sprachsituation ist ja nicht dieselbe, was den Gebrauch von ᵓabbaᵓ angeht. Für den aramäisch sprechenden Zeitgenossen dieser Texte - spätes Mittelaramäisch des 2. nachchristl. Jahrh. - gab es praktisch keine andere Form für Anrede und Aussage -"der und mein Vater"-, wenn einer überhaupt von Gott als Vater sprechen oder ihn so anreden wollte (abgesehen von unser Vater/ᵓᵃbhûnah). Nicht die Sprachform ᵓabbaᵓ ist unter diesen Umständen etwas Besonderes, sondern unter Umständen die Bevorzugung dieser Bezeichnung und ihre Verwendung ohne Zusatz. Ausser Tg Onk und Jonathan zu den Propheten haben wir keine entsprechenden aramäischen Sprachdenkmäler, die sicher zeitgenössisch sind. Tatsächlich verwendet der Targumist, wenn auch nur einmal, ᵓabbaᵓ für die im AT ohnehin nicht häufige Gottesbezeichnung als Vater, die er zudem eher vermeidet, wenn auch nicht konsequent. So findet sich ᵓabbaᵓ für Gott auch im Tg zu Ps 89,27 und im späten Ijob-Targum 34,36 אבא דבשמיא[124], wie nicht anders zu erwarten, wenn man von Gott als Vater spricht.

2. Im Hebräischen dieser Texte ist offensichtlich ᵓabbaᵓ Anrede an den leiblichen Vater (oder Grossvater seitens Kindern) und wird auch für "mein Vater" verwendet, wenn es sich um den eigentlichen Vater handelt. Es sind immer, zwar nicht besonders emotional-familiäre, aber doch familiale Zusammenhänge. Für Stammväter (Abraham, Jakob) wird ᵓabhînû gebraucht. Für Gott meist auch der entsprechende Plural des Suffixes (unser, ihr), aber

auch "sein" und seltener "mein Vater"/ʾabhîw und ʾabhî - Anrede findet sich in den Texten keine -, jeweils mit dem Zusatz "der im Himmel", um sofort klar zu machen, um welchen Vater es sich handelt. Vor diesem Sprachgebrauch als Hintergrund bekäme die ʾabbaʾ-Anrede und Aussage für Gott - "Vater !, mein Vater" - grösseres Gewicht, wenn Jesus hebräisch gesprochen und gebetet hätte. Dann könnte man feststellen, dass Jesus einen Ausdruck der Familiensprache auf seinen Gott anwendete. Es ist aber nicht sachgerecht, Jesu aramäischen Sprachgebrauch mit dem Fehlen von ʾabbaʾ in hebräischen Texten zu konfrontieren und daraus gewichtige Schlüsse und Wertungen abzuleiten. Aramäische Gebete sind in diesen Texten nicht erhalten.

3. Sinnvoll ist der Vergleich nicht für die Form ʾabbaʾ, sondern nur für die Vater-Bezeichnung und Anrede überhaupt. J.JEREMIAS formulierte : "... obwohl die Gemeinde zu Gott als Vater betet : ʾabhînû malkeynû, obwohl der einzelne gelegentlich von Gott als seinem himmlischen Vater spricht : ʾabhî šebaššamayim ist die persönliche Gottesanrede 'mein Vater' in der Literatur des antiken palästinischen Judentums bisher nicht nachgewiesen"[125]. Das trifft jedenfalls für die überblickte Literatur zu. Freilich ist ergänzend hinzuzufügen, dass auch ein einfaches ʾabhînû verwendet wird, wo im Kontext klar ist, dass es sich um Gott als Vater handelt[126]. Entsprechender scheint die Formulierung : Zwar ist die persönliche Gottesanrede "mein Vater" in der Literatur des antiken palästinischen Judentums bisher nicht nachgewiesen; doch betet die Gemeinde zu Gott als Vater -"unser Vater"- und spricht auch der einzelne gelegentlich von Gott als seinem himmlischen Vater : "mein Vater, der im Himmel, sein Vater, der im Himmel". Von etwelcher Bedeutung für den Vergleich der Frömmigkeit - allerdings weniger für die charismatischen Beter selbst als für die Gestalter der Traditionen über sie, - scheint die Tatsache, dass diese jene Beter Gott trotz der im Gebet zum Ausdruck kommenden Vertrautheit jeweils mit "Herr"/רבוני, "Herr der Welt"/רבו של עולם anreden lassen. So Choni, der in seinem Gebet sagt : "Deine Kinder haben ihr Antlitz zu mir gewendet; denn ich bin wie ein Sohn des

Hauses vor dir"/אני כבן בית לפניך[126].

Zur umfassenden Beurteilung müssen weiter die Zeugnisse der spätaramäischen Sprache, die aramäischen Teile des Talmud Jeruschalmi, der haggadischen Midraschim und die palästinischen Targume berücksichtigt werden. Ferner ist die Frage der Herkunft des ʾabbaʾ-Titels für eine Reihe von Rabbinen, angefangen von ʾAbba Hilqiya, dem im Zusammenhang mit Choni erwähnten Regenbeter der talmudischen Ueberlieferung (Taan. 19a) im Zusammenhang mit Mt 23,9 zu klären. Dies würde hier zu weit führen. So bleibt nur noch dem Jubilar neben vielem anderem auch für die Grosszügigkeit zu danken, mit der er immer wieder seine reiche Bibliothek an Primärquellen zur Verfügung stellte, eine Grosszügigkeit, der sich diese Arbeit verdankt.

ANMERKUNGEN

1 Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, in : SCHMID J.-VOEGTLE A. (Hrsg.), Synoptische Studien, München 1954, S.86-89; ABBA, Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, S.66; Neutestamentliche Theologie. Erster Teil : Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 67-73 (§ 7 Die Gottesanrede ᵓAbba..., 2. Die Einzigkeit der Gottesanrede ᵓAbba, 3. Die Bedeutung der Gottesanrede ᵓAbba). Vgl. zuvor schon G.DALMAN, Die Worte Jesu, I, Leipzig 1898, S.157f.; G.KITTEL, 'abbâ, ThWNT, I, 1933, S.4-6.

2 Sie wurde von J.JEREMIAS selbst weltweit vulgarisiert. In Englisch : The Central Message of the New Testament, London-New-York 1965; französisch, japanisch, spanisch 1966; italienisch, deutsch 1968 (Die Botschaft vom Vater <Calwer Hefte 92>, Stuttgart 1968. Vgl. auch : Das Vater-Unser im Licht der neueren Forschung <Calwer Hefte 50>, Stuttgart [1]1962, [2]1965, [3]1967, in : Jesus und seine Botschaft <Calwer Paperback>, Stuttgart 1976, S.20ff.; übersetzt ins Schwedische, Englische, Französische, Japanische, Katalanische, Italienische, Spanische. Vgl. die Bibliographie in : LOHSE E. (Hrsg.), Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde, Göttingen 1970, S.11-35.

3 Er wurde geäussert von CONZELMANN H., Grundriss der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, S.122; FLUSSER D., Jesus, Hamburg 1968, S.91 mit Anm.162, S.139; BRAUN H., Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte (Beiträge zur historischen Theologie 24), Tübingen 1969, S.127f., Anm.2; SCHUBERT K., Geschichte und Heilsgeschichte, Kairos 15 (1973) 98, Anm. 30; KAESEMANN E., An die Römer, Tübingen 1973, S.217; vor allem HAENCHEN E., Der Weg Jesu, Berlin 1966, S.492f., Anm. 7a.

4 Zur Rezeption der These von J.JEREMIAS vgl. beispielsweise KUENG H., Christsein, München 1974, S.304ff.; KASPER W., Jesus der Christus, Mainz 1974, S.93; SCHILLEBEECKX E., Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, holländisch 1974, deutsch : Freiburg 1975, S.229ff.; v.BALTHASAR H.U., Theodramatik II, Einsiedeln 1978, S.76f.; ferner MARCHEL W., Abba, Père ! (AnBib 19), Rome [1]1963, [2]1971. - Vgl. hingegen MUSSNER F., Traktat über die Juden, München 1979, S.206ff. : "Auch ist keineswegs so sicher (wie ständig in der christlichen Exegese getan wird), ob in der Gottesanrede des Vaterunsers im Mund des aramäisch sprechenden Jesus sich das 'Lallwort' אבא fand und nicht einfach אב (πάτερ)." Die angegebene Alternative ist freilich nicht entsprechend. In Frage kommt in dem nicht rein persönlichen Gebetsmodell (Wir-Bitten!) nur quasi

als *indeclinabile* אבא/Vater als Anrede, oder wie Mt bietet : אבונא (דבשמיא) kaum אבי/mein Vater.
Nachträglich - durch die in ThWNT X/2, August 1978, Sp. 946b zum Artikel *ʾabba* nachgetragenen Literaturangaben - wurde ich auf GREIG J.C.G., *Abba* und *Amen* : Their Relevance to Christology, in CROSS F.L. (ed.), Studia Evangelica V (TU 103), Berlin 1963, S.3-13 aufmerksam, der eine Reihe von Fragezeichen zur Argumentation von J.JEREMIAS macht, auch zu den philologischen Argumenten, ohne jedoch die sprachgeschichtliche Grundlage systematisch unter die Lupe zu nehmen, mehr fragend als selbst beweisend. Das 'Paper' sollte ja auch mehr 'suggestive' als 'exhaustive' sein, was es natürlich auch nicht im entferntesten ist (S.5). Doch seine Fragezeichen haben offenbar wenig Eindruck gemacht.

5 Diesen Eindruck hinterlässt vor allem die Fassung der *Abba*-Studie in ihrem Teil B.2 (Bedeutung der Gebetsanrede Abba, a.a.O., S.58-67). Es ist darin lediglich zurückgenommen, dass Jesus mit *ʾabbaʾ "unmittelbar* (Unterstreichung von mir) das Lallwort des Kleinkindes aufgegriffen habe, wenn er mit seinem himmlischen Vater sprach... (auch ich selbst habe das früher geglaubt)..." S.63f.

6 A.a.O., S.492, Anm.7a.

7 Abba, S.60.

8 A.a.O., Anm.32 und S.61, Anm.39.

9 The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1, A Commentary (Bibl. et Oriental., 18), Rome 1966, Anm. 60, S.19-20. Jetzt mit ausführlicher Begründung : The Phases of the Aramaic Language, in : A Wandering Aramaen. Collected Aramaic Essays, Missoula 1979, S.57-84.

10 Aramaic. Current Trends in Linguistics 6 (1971) 347-417; jetzt in : Hebrew and Aramaic. Studies, Jerusalem 1977, S. 142ff.; Aramaic, in : Encyclopaedia Judaica, Jerusalem 1971, III, Sp.259-292.

11 Ant., XIV, 2.1 § 22-24. Vgl. SCHUERER E., - VERMES G., The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D.135), I, Edinburgh 1973, S.235.

12 Ebd., S.229-232; II, Edinburgh 1979, S.362.

13 The Rabbinic Traditions about the Pharisees Before 70, Part I The Masters, II The Houses, III Conclusions, Leiden 1971.

14 Ebd., I, S.86-141; bes. S.120f., Nr.3 (Uebersicht über die Bezeugung); S.133f., Nr.3 (Synopse der Ueberlieferungen); S.176-183 (zu *Chônî* im bab. Talmud 23a.).

15 ᾿Ονίας δέ τις ὄνομα, δίκαιος ἀνὴρ καὶ θεοφιλής, ὃς ἀνομβρίας ποτὲ οὔσης ηὔξατο τῷ θεῷ λῦσαι τὸν αὐχμὸν καὶ γενόμενος ἐπήκοος ὁ θεὸς ὗσεν...

16 Es folgt in der Gemara, was sich bTaʿan 23a als 2b findet, in der Fassung : "Wenn eine Verfügung getroffen worden wäre (von Gott), ebenso wie sie getroffen worden war in den Tagen Elias, wärest du nicht erfunden worden (als einer, der) die Vielen zur Entweihung des Namens bringt ? Denn jeder, der die Vielen zur Profanierung des Namens bringt, bedarf der Exkommunikation (צריך נדוי)." Dasselbe findet sich in M.Q. 3,1 unmittelbar nach 1 : "... und liess ihm sagen (אמר)". Das Weitere 3ff. wird dort nicht mehr gebracht.

17 bBer 19a bringt das Ganze - mit kleinen Unterschieden - wie in der Mischnah ohne die beiden Zusätze 2b und 3f. : "1 Es sandte zu ihm Sch.b.Sch. zu Chonî, dem Kreiszieher : 2 Du bedarfst exkommuniziert zu werden (צריך אתה להתנדות); und wenn du nicht Chonî (wärest), würde ich über dich die Exkommunikation verhängen. 3 Aber was soll ich tun ?" usw.

18 אבא הוליכיני לרחצני בחמין שטפיני בצונן חן לי אגוזים שקדים אפרסקין ורמונים ונותן לו. Ausser 'abba' sind mischnisch-hebräisch : חמין, heisses Wasser (ALBECK Ch., Einführung in die Mischnah <Studia Judaica VI> Berlin 1971, S.312 <bibl. Wörter in abweichender Bedeutung> : צונן, Kaltes, <ebd. S.227 : Wörter, die auch im Aramäischen vorkommen; mit Verweis auf "? Ebenso im pal. Aram.*; vgl. dazu צנין in yYom Tob 1, L.GINZBERG, Yerushalmi Fragments from the Geniza I, New York 1909, Hildesheim 1970, S.170, Z.5>; אפרסקין, Persikon; 'Pfirsiche' <Lehn- oder Fremdwörter..., S.369>. Die übrigen Früchte sind in der Bibel genannt. - Mittelhebräisch war weiter Sprache der Amoraim in den Akademien (vgl. E.Y.KUTSCHER, Mittelhebräisch und jüdisch Aramäisch, VT Suppl. XVI, Leiden 1967, S.161; jetzt in : Hebrew and Aramaic Studies, Jerusalem 1977, S.159.

19 NEUSNER, a.a.O., I, S.176-183, 182.

20 A.F.SHERRY, Manuscripts of the Babylonian Talmud from the Collection of the Vatican Library, Series A, Vol.II, Jerusalem 1972, S.79-80.

21 Fac simile-Ausgabe : The Babylonian Talmud, First Edition Venice 1520-23, Jerusalem 1965.

22 STRACK H.L., Der Babylonische Talmud nach der... Handschrift München Codex Hebraicus 95, Leiden 1912, Band I.

23 Vgl. NEUSNER, a.a.O., I, S.176-183.

24 Ebd., S.396. Es handelt sich um bMakkot 24a (nicht 23a, wie angegeben). Der babyl. Amoräer der 3. Generation (3./4.

Jahrh.) R.Hamnuna nennt als einen פועל צדק gemäss Ps 15, 1-5 nach Abraham auch ihn. - NEUSNER gibt noch yTa. 3,9 an. Doch darnach ist Chonî selbst בר בריה eines anderen früheren Chonî nach der Meinung R.Judan, pal. Amor. d. 4. Generation, 4. Jahrh.

25 Ebd. I, S.182 (Comment).

26 Vgl. Anm.19.

27 Vgl. Y.E.KUTSCHER, Aramaic (Eastern Aramaic, Babylonian Aramaic, in : Enc. Jud., III, Sp.276ff.; M.-L.MARGOLIS, Lehrbuch der aramäischen Sprache des babylonischen Talmuds, München 1910 ("is still usefull") (KUTSCHER, a.a.O., Sp. 286). KOSOVSKI B., Oşar ha-Talmud, Jerusalem 1954-78... (37 Bde), ermöglicht die Nachprüfung des - positiv - babylonischen Charakters des Vokabulars. Alle Wörter finden sich zum Teil sehr häufig im bab. Talmud. Auch im West- bzw. pal-galil. Aramäischen werden verwendet שדר,לגב,שפול,מצטרך.

28 In der Konkordanz Kosovski's füllt der Ausdruck allein 12 Kolumnen; in der Sifra findet er sich nie (wohl aber רבוני, Bechuq otaw 86,3; רבונו 202,2; 3x); dafür אדון העולם Zaw 40,15; in Sifrey Deut. 18x; - in Sifrey Num : -, dafür רבוני 1x; 2,96; in Mekhilta 14x; in Tos. : -, dafür רבון כל העולמים (Sotah 6,8).

29 רבוני בניך שמו פניהם עלי שאני כבן בית לפניך. Mein Herr (Meister) ! Deine Söhne haben ihr Angesicht zu mir gewendet, der ich wie ein Sohn des Hauses vor deinem Angesicht bin.

30 Vgl. dazu KUTSCHER E.Y., Mishnaic Hebrew (1963), in : Hebrew and Aramaic Studies, (S.'עג), לשון חז"ל, S. צה-צח Gründe für bab. Herkunft von רבון sind : 1) die eindeutige palästin. Herkunft von רַבוני, רַבוני; 2) רְבון im TgOnk, zwar pal. Herkunft, aber babylonischer Punktierung; 3) Schreibung von ריבון in Ms. babylonischer Herkunft. - Die Vokalisierung ribbôn in pal. Texten geht auf Einfluss des TgOnk zurück, wie aus dem Tisbî des Elias Levita hervorgeht, ebd. S. צז-ח.

31 Ms. Scaliger bietet in Taᶜan. Mischnah 3,9 רבונו של עולם; in dem Gebet R. Levi ben Sisi's (Gem. zu 3,9) רבון העולמים; im zweiten Gebet Chonî's, ebd. : רבוני הבאתה רעה/Mein Herr, bringst du Böses... (bTaᶜan. 23b : רבונו של עולם); in yTaᶜan. 4,6 wird in den Mund Bar Kozibas gelegt : דעלמא לא (sic) רבונה. Ebd. im Gebet Elᶜazar's von Modeᶜin : רבון העולמים. Es sind dies alle Stellen in yTaᶜanit.

32 bTaᶜan. 23b : מאי טעם קרי ליה חנין הנחבא שהיה מחביא עצמו בבית הכסיא (Ms.Vat.).

33 bTaᶜan. 23b oben : נבעי רחמי איפשר מרצי הקב"ה ייתי מיטרא ולא נחזיק טיבותא לנפשין (d.h. ihm und seiner Frau).

34 "Und ich soll mich nicht erbarmen über die grosse Stadt Ninive, in der mehr als 120 000 Menschen(kinder) sind, die nicht zu unterscheiden wissen/אשר לא ידע בין zwischen rechts und links...".

35 Vgl. oben : Anm. 25. K.KOHLER hat ihn auch bei Flavius Jos. erwähnt gefunden in dem Ant XVIII, 8.4 § 273 genannten Ελκίας ὁ μέγας, der um 40 n.Chr. mit Aristobul, dem Bruder König Agrippa's (I.) beim Legaten Petronius (39-42) wegen der von Gaius Caligula befohlenen Statue vorstellig wurde, wobei - als Zeichen der guten Wende durch Gott - nach grosser Dürre Regen fiel (6 § 284). - Dieser Hilkyia ist für unsere Frage insofern von Bedeutung, dass er als erster den Titel 'Abba' trägt (JQR XIII <1901> 571f.). Darüber in anderem Zusammenhang.

36 Vgl. HEINEMANN Jos., Prayer in the Talmud. Forms and Patterns (Studia Judaica IX), Berlin 1977 (vor allem Kap. 8 mit einer Reihe von solchen Gebeten, angefangen von dem Chonî's; dasjenige Chanin's ist nicht aufgeführt.

37 Zur Problematik der Herkunft des Bibel-Aramäischen vgl. KUTSCHER E.Y., Aramaic. Current Trends in Linguistics 6 (1971) 347-412; jetzt in : Hebrew and Aramaic Studies, Jerusalem 1977, S.399-403 bzw. 142-146. Zur Betonung אֲבִי in Dn 5,13 vgl. ebd. S.375 bzw. 118.

38 Gewiss besteht das Problem des Verhältnisses dieses geschriebenen Niederschlages zur gesprochenen Sprache. Doch scheint es mir mit J.A.FITZMYER, A. TAL u.a. methodisch richtiger, eine geringere Differenz zu wirklich zeitgenössischen Texten anzunehmen als zu schriftlichen Sprachzeugen - den spätaramäischen - des 3. bis 7. Jahrh., wie es die palästinischen Targume, sowie die aramäischen Stücke des pal. Talmud und der Midraschim sind. Vgl. dazu : FITZMYER J.A. Methodology in the Study of the Aramaic Substratum of Jesus' Sayings in the New Testament, in : DUPONT J., Jésus aux origines de la Christologie, Gembloux 1975, S.73-102; bes. 86F.; The Aramaic Language and the Study of the New Testament, JBl 99 (1980) 5-21; 20f.; A.TAL, רבדים בארמית היהודית של ארץ-ישראל, Schichten im...., in : Lešonenu xliii (1979) 165-184. 182-184. Er zeigt dies vor allem an der Vorliebe für Nun-Endung. Sein Schluss lautet : "Daher schlagen wir vor, dass die Bezeichnung 'vorchristliches Aramäisch' für das targumische Aramäisch aufgegeben werde." Seine Nähe zum talmudischen Aramäisch lehre, dass auch die Bezeichnung 'vor-

mischnisches Aramäisch' ihm nicht entspreche. Die gegenteilige Annahme kann nicht Voraussetzung sein, sondern müsste bewiesen werden.

39 A Manual of Palestinian Aramaic Texts (Bibl. et Oriental., N. 34), Rome 1978 (mit Lexikon).

40 Gibt es für den Regen einen Vater. Vgl. dagegen das TgJob 2 späteren Datums : האית למטרא אבא (stat. det. für abs. indeterm.).

41 Baraqel mein Vater.

42 Jakob mein Vater...; Frg. 4, S.80 ist אבי Rekonstruktion.

43 Zu Jakob meinem Vater...

44 Und sie gaben meinem Vater Levi, und mein Vater Levi gab mir...

45 Ich, Lamek, eilte zu Metusalah, meinem Vater.

46 Er (Metusalah) sagte zu Henoch seinem Vater : O (mein) Vater, o (mein) Herr, zu dem ich gekommen bin...

47 Dositos unser Vater. Nicht zu öffnen.

48 Abba Dositos.

49 Es sind nur die für unser Thema relevanten Formen aufgeführt.

50 Vgl. FITZMYER, S.246.

51 Vgl. S.231 und die Photographie in FREY J.-B., Corpus Inscriptionum Iudaicarum, Rom 1952, Nr. 1359, S.308.

52 a.a.O., S.245f.

53 A Biblical Fragment from the Maccabean Age : The Nash Papyrus, JBL 56 (1937) 145-176.159.

54 BAGATTI B.-MILIK J.T., Gli Scavi del 'Dominus Flevit', I, La Necropoli del Periodo Romano, Jerusalem 1958, S.100-104.

55 Zum ganzen Problem der Datierung vgl. MEYERS E.M., Jewish Ossuaries : Reburial and Rebirth (Bibl. et Orient., N. 24), Rome 1971, S.39-44.

56 Auf diesen 'vernachlässigten' Aspekt der Vater-Bezeichnung für Gott hat SCHENKER A., Gott als Vater - Söhne Gottes, aufmerksam gemacht, Freib. Z.f.Phil. und Theol. 25 (1978) 1-55.

57 Vgl. oben S.406f.

58 Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg 1904, S.69-72, mit Nachträgen in : Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft, Strassburg 1910, S.240.

59 Beiträge, S.71.

60 Ebd.

61 Hersg. von LITTMANN ENNO, Tübingen 1924, S.156 zu S.81 § 156.3 ('Der Anruf ist determiniert...').

62 Which Language did Jesus speak ? - Some remarks of a Semitist, BJRL 53 (1970) 10-29.16.

63 Ancient West Arabic, London 1951, S.70f. mit Anm.9, S.78.

64 NOELDEKE bezeichnet ʾabbaʾ als "gesichert durch die ganze Tradition, auch die superlineare Punktation z.B. Targ. Gen 24,7.38; Jos 2,12f.; Jud 6,15. - Der früheste Beleg sind die ntl Stellen mit ihrer Umschrift. Dann folgen die Fragmente des pal. Pentateuchtargums aus der Kairoer Geniza aus dem 7. Jahrh. : D Gen 48,18 ʾèbbaʾ (P.KAHLE, Masoreten des Westens, Stuttgart 1930, S.23).

65 Orientalia 21 (1952) 386-92.389 zu S.71. Vgl. ʾaba, ʾabi etc. im samar. Aramäisch (Z.BEN-HAYYIM); ʾaba im mandäischen Aramäisch (R.MACUCH), in : ROSENTHAL FRZ., An Aramaic Handbook, Wiesbaden 1967, II/2(Glossary).

66 Vgl. die Stellen bei JEREMIAS J., Abba, S.61 Anm.41 (nach ZAHN TH., Der Brief des Paulus an die Römer[3], Leipzig-Erlangen 1925, S.396, Anm.93). Bei der von ihm angenommenen Sprachsituation sind diese Aussagen für ʾabbaʾ in der Zeit Jesu nicht relevant, da ja kein Unterschied zur allgemeinen Sprache bestand.
GREIG, a.a.O. (vgl. Anm.4) bestreitet einfach, dass ʾab und ʾem (es muss wohl heissen ʾabbaʾ und ʾimmaʾ) - aus der Kindersprache stammen; "they could be much - worn down forms of ancient vocables with quite independant and much more meaningful origins... they would have been normal perhaps for centuries , wherever Aramaic was spoken, and normal as an adult idiom" (S.8). Der Verf. stellt im Weiteren Ueberlegungen zu den Ausführungen von BLACK M. zu ʾbʾ in den syrischen Evangelien an (An Aramaic Approach to the Gospels, Oxford [2]1954, S.217 [3]1967, S.282f. (Appendix A The West Aramaic Element in the Old Syriac Gospels). Darnach stellt die Form ʾbʾ statt ʾby in Jesus-Worten, Uebernahme - ja Vermehrung über die ʾabbaʾ-Stellen im griech. Text Mk 14,36 Röm 8,15; Gal 4,6 hinaus - die Wahrung eines 'fremdsprachigen' Elementes dar. Nach BLACK ist es einfach ein west-aramäisches

Element in der ost-aramäischen, syrischen Sprache, für J.JEREMIAS, a.a.O. S.65f. und MARCHEL, S.131-41 ein Element der Sprache Jesu. GREIG empfindet es als Schwierigkeit, wie unter diesen Umständen die syrischen Väter an Kindersprache denken konnten.
Die Verwertung der syrischen Evangelien mit ihren ʾbʾ-Stellen leidet daran, dass einfach vorausgesetzt wird, dass ʾbʾ = ʾabbaʾ sei. Es ist nun aber festzustellen, dass die Pešiṭta an diesen Stellen ʾabaʾ vokalisiert, also mit Rukkacha punktiert = ʾabhâ . Einzig in Gal 4,6, Röm 8,15 (nicht in Mk 14,36!, dort ʾabaʾ) ist vokalisiert : ʾabbaʾ, d.h. mit Quššaya über b und Peṭaḥa in beiden Silben. Es ist also als ʾăbbăʾ ausgesprochen. Da ist nun offensichtlich der Gedanke an Kindersprache sehr naheliegend. - Ein libanesischer Student berichtete, dass die Kleinkinder bei ihnen den Vater mit ʾàbbà/ʾèbba anreden, während die Grossen baba sagen. - PAYNE R., Thesaurus Syriacus, Oxford 1879, Sp.4f. referiert nach ʾabaʾ auch ʾabbaʾ an den zwei pln Stellen. Er verweist auf die Grammatiker, die sagen, mit Rukkacha punktiert bezeichne ʾbʾ den natürlichen, mit Quššaya ʾbʾ den geistlichen Vater; doch dies werde durch die Codices nicht bestätigt. - MARCHEL registriert in seiner Tabelle, S.134 auch die Philoxenisch-Harcleensische Uebersetzung (6./7. Jahrh.), die Mk 14,36 mit אבבא הו אבא, also ʾabbaʾ aus dem Griechischen mit Doppel-b transkribiert. Das hätte auf die Ausspracheunterschiede aufmerksam machen müssen.

67 bBer 40a Sanh 70b : Erst wenn ein Kind den Geschmack des Weizens kostet (d.h. wenn es entwöhnt wird), lernt es ʾabbaʾ und ʾimmaʾ sagen (d.h. das sind die ersten Laute, die es plappert) : So Wiedergabe und Erklärung von JEREMIAS J., Abba, S.61). Freilich, in den aramäischen und hebräischen Partien des Talmuds Bablî 'plappern', bzw. reden alle so. Es finden sich nur 7 Stellen mit ʾabhî gegen gut 12 Kolumnen mit ʾabbaʾ. Vgl. Thesaurus Talmudis, Bd. I, Jerusalem 1954.
TgJon zu Jes 8,4 : (כי בטרם ידע הנער קרא אבי ואמי) : עד לא ידע עולימא מקרי אבא ואמא. Freilich steht dem Meturgeman keine andere Form zur Verfügung als eben ʾabbaʾ für Anrede, wie es auch die Grossen tun.

68 Sifre de be Rab : Siphre zu Numeri, ed. HOROVITZ H.S., Jerusalem [2]1966.

69 Man denke etwa an unsere Hemmung 'Papa'auf Gott anzuwenden, etwa 'unser Papa im Himmel', obwohl Söhne und Töchter, auch wenn sie gross sind, selbst verheiratet, ihre Eltern mit Papa und Mama anreden. 'Mamma nel cielo', brauchte seinerzeit Pius XII. für Maria.

70 Vgl.HAENCHEN E., a.a.O., S.492, Anm.7a.

71 Etwa die grundsätzliche Problematik der 'Beweisführungen' von J.JEREMIAS, der christologischen Ableitungen aus mehr oder weniger stichhaltigen philologischen Feststellungen, die Objektivität des religionsphänomenologischen Vergleichs. Vgl. zu einzelnen Fragen GREIG, a.a.O.

72 Es spricht nichts gegen die Echtheit dieses Gebetes, im Gegenteil manches dafür gemäss dem Unterscheidungsprinzip. R.BULTMANN schliesst seine Erwägungen dazu mit einem doch eher positiven Urteil ab : "doch liegt andererseits kein zwingender Grund vor, es Jesus abzusprechen". Zwar hat er unter seinen Schülern, ausser in H.BRAUN kaum Nachfolger gefunden. Doch die christologische Zurückhaltung, die gegenüber der folgenden Deklaration, dem folgenden Ich-Wort, um so deutlicher absticht, weist auf vorösterlichen Ursprung. Vgl. Die Geschichte der syn. Tradition, S.172; BRAUN H., Jesus, Stuttgart 1969, S.136 ("vielleicht doch ein altes echtes Wort Jesu !"); MUSSNER FRANZ, Wege zum Selbstbewusstsein Jesu. Ein Versuch, BZ 12 (1968) 169.
Zur Anrede nach 'Vater'/'abba' vgl. das Gebet Abrahams in GenAp XX, 12ff.: בריך אנתה אל עליון מרי לכול עלמין; ferner die Wiedergabe von Gen 14,19.22, worauf die Bezeichnung zurückgeht in XXII, 16.21 מרה שמיא וארעא. J.JEREMIAS vermutet ein Echo der 1. Benediktion des Achtzehngebetes mit der Anrede קונה שמים וארץ, und so einen Hinweis darauf, wie geläufig Jesus dieses Gebet war, dass ihm eine solche Anrede so spontan auf die Lippen kommt. Vgl. Abba, Das tägliche Gebet im Leben Jesu, S.75. Damit ist gewiss auch das Gewicht der 'abba'-Anrede etwas relativiert.

73 Band III, Sp.267. - Für den neuen KOEHLER-BAUMGARTNER hatte er angesichts der Besonderheiten ihrer Sprache für sie das besondere Siglum ja^{t} (jüdisch-aramäisch-targumisch <Onk, Jon>, vorgesehen. Vgl. Mittelhebräisch und Jüdisch-Aramäisch im neuen KOEHLER-BAUMGARTNER, VTSuppl. XVI, Leiden 1967, S.158ff. 168-175; jetzt in : Hebrew and Aramaic studies, S.156f. 166-173. Vgl. auch SCHAEFER P., Targumim, in TRE 1980, VI, 1-2, S.220f., vor allem aber ABRAHAM TAL (ROSENTHAL), The Language of the Targum of the Former Prophets and its position within the Aramaic Dialects, Tel-Aviv 1976 (hebr.) mit dem Ergebnis : "...that the compilation of this section of TJ is not to be dated later than the crushing of Bar-Kochba revolt" (X). - Vgl. KASOWSKI CH.J., Thesaurus Aquilae Versionis, Jerusalem 1940; SPERBER A., The Bible in Aramaic I - III, Leiden 1959. 1962.

74 Selbst in Gen 45,8 (Vater dem Pharao) findet sich : אבא לפרעה. Hinzukommt als Ausnahme für Num 3,24ff. für hebr. בית-אב die aram. Wiedergabe mit בית-בא.

75 Jes 38,19 ist hebr. אב mit dem Pluralsuffix wiedergegeben : אבהן.

76 Jes 63,16 und 64,7 ist die Anrede 'unser Vater/אבינו an Y' durch die Umschreibung ersetzt : "Denn du bist, dessen Erbarmen über uns viel (ist) mehr als eines Vaters über Söhnen (מאב על בניו).

77 In Jer 2,2 ist die Anrede אבי אתה an das Götzenbild, Holz, Stein durch den Plural אבונא/unser Vater ersetzt; in Jer 3,4.19 - an Y' gerichtet - mit ribbôni (nicht ribbûnî, wie in Ntl.Theol. I, S.72).

78 Gütersloh 1971, S.71.

79 So bleibt der Text der Bibel auch in Dt 32,6b : "Ist er nicht dein Vater" אבוך.- Das stellte J.JEREMIAS zunächst auch selbst fest : "Im Prophetentargum herrscht sogar eine ausgesprochene Scheu vor der Anwendung der Vaterbezeichnung auf Gott" mit den entsprechenden Hinweisen (Abba, S.21). Doch dann ist alles wieder auf ʾabbaʾ zugespitzt.

80 Mittelhebräisch und Jüdisch-Aramäisch im neuen KOEHLER-BAUMGARTNER, VTSuppl. XVI (1967) 158-175; jetzt in : Hebrew and Aramaic Studies, Jerusalem 1977, S.156-173.

81 Ebd. S.160, Nr.7; S.161, Nr.10.

82 Vgl. KASOVSKI CH.J., Thesaurus Mischnae, Jerusalem 1956, I, S.5.

83 So geht es in Peah 2,4; Sheb 1,9; Beṣa 2,6; Ed 3,10; Tamid 3,8; Jad 3,1; Zeb 9,3 um Hinweise oder Berufung auf Bräuche usw. im Vater-Haus/בית-אבא; Ket 2,10 um Zuverlässigkeit des Zeugnisses über etwas, was man als noch Minderjähriger gesehen hat, z.B. die Hand meines Vaters/אבא hat geschrieben, meines Bruders/אחי; um Gelübde in denen 'mein Vater' eine Rolle spielt : Ned 5,6; 9,5; 11,4; 11, 11 (קונם); Nazir 4,7; Witwen, Scheidung Jeb 12,3; Gittin 7,6; Heirat Qidd. 3,6; Zeugniswert Sanh 3,2; ferner Sanh 4,5; Men 13,9; Ned 11,11; Gittin 9,2; Scheb 6,1; Ket 13,5.-

Da אביו/sein Vater voll erhalten ist - 3 1/2 Kolumnen - muss es sich in Peah 2,6 um einen Eigennamen handeln : "Nachum der Schreiber (לבלר) sagte : Ich habe empfangen von R.Meyyasa, der empfangen hat מאבא, der empfangen hat von den Paaren, die empfangen haben von den Propheten..." Ms. Kaufmann vokalisierte אבא nicht (S.11).

8 Nach Ms. Kaufmann, S.327; V.9.

85 Ms. Kaufmann, S.199 IX, 12.

86 Ebd. S.288; IX,4.

87 Ebd. S.318; VII,9.

88 Ebd. S.106, VI,2.

89 Nicht nur sieben, wie J.JEREMIAS zählt (Abba, S.21), wenn Häufigkeit so wichtig ist.

90 Ms. Kaufmann, S.245, IX, 20.21.24.

91 Ms. Kaufmann S.130, VIII, 10

92 Ebd., S.152, III,7.

93 Ebd., S.35, IX,8.

94 Ebd., S.346, V,23.

95 Thesaurus Thosephthae, 1932-62, I.

96 Thosephta, ed. ZUCKERMANDEL M.S., Jerusalem ^{2}1937.

97 Name des Sohnes : Ber 3,2.7; Pes 2,11; Beṣa 2,16; Nid 4,3; Zeb 9,5; Verbum in 1. Pers.: Suk 2,3; Ned 6,7; BM 4,10; 9, 25; BQ 9,2; Sanh 5.1; Ed 2,2; Qidd 3,6; Gitt 7,6 usw.; Parallel אחי Gitt 2,12; 6,7.

98 LIEBERMANN S., The Tosefta, The Order of Moʿed, New York 1962, S.223 (nach Cod. Wien).

99 Vgl. Kel 2,2.3; Joma 2,5.7; 6,8 usw.

100 ZUCKERMANDEL bietet keine Variante, S.392,19.

101 Bei KASOVSKI gut ein-einhalb Kolumnen.

102 So Drucke nach ZUCKERMANDEL, S.448, zu 29.

103 So bei LIEBERMANN; siehe unten.

104 Ohne für unser Thema wichtige Variante bei LIEBERMANN, a.a. O., Zeraʿim, Peah, S.61.

105 Ohne für uns wichtige Variante bei LIEBERMANN, a.a.O., Moʿed, Shab. S.58.

106 Ms. Wien hat אביהן - mit typischer Endung auf -Nun, statt -Mem; so Ms. London; vgl. LIEBERMANN, a.a.O., Moʿed, Sheq, S.201.

107 Bei ZUCKERMANDEL, S.358,9-15; Vgl. NEUSNER J., Development of a Legend, Leiden 1970, S.259-61 (Synopsen : Mekhilta, Sifra); S.267, Nr.2 (Quellen); S.273 (gehört zum tannaitischen Bild von Yoḥanan, das ihn als Schrift-Ausleger zeigt); S.278 (Nr.2), Yabneh-Ueberlieferung).

108 Vgl. LIEBERMANN, a.a.O., Zera'im : Demai, S.70; FREIMARK P., Tosefta, I, 2, Stuttgart 1971, S.33f. (ihres Vaters im Himmel).

109 Siehe oben S.20; LIEBERMANN, a.a.O., Zera'im, S.225.

109a Bei ZUCKERMANDEL, S.503, 18ff.; vgl. NEUSNER J., Eliezer ben Hyrcanus. The Tradition and the Man, Leiden 1973, I, S.400f. (Text mit Kommentar); II, S.12 (Uebersicht über die Quellen, Nr.223); S.31 (Formen : längere Geschichte); S.366f. (The Eliezer of Tradition; vergleicht bBer 58a mit dem Ergebnis : "The primary element of the story... contains a commonplace motif" : Der Rabbi macht die heidnische Gerichtsbarkeit zuschanden.

110 Vgl. LIEBERMANN, a.a.O., Mo'ed : Ḥagiga, S.380; NEUSNER J., Development of a Legend, Leiden 1970, S.66f.: Text; S.247-251 : Synopse der Quellen : Mekh. de R. Simon bietet den kürzesten Text, ohne den Hinweis auf die "Herrlichkeit seines Vaters, der im Himmel" im Makarismus. Tos. scheint bereits Entfaltung zu sein.

111 Vgl. KOSOVSKI, Oṣar HaTannaim, Concordantiae... in Mechilta..., I, Jerusalem 1965; ferner ed. LAUTERBACH J.Z., Philadelphia 1949, I-III.

112 LAUTERBACH, II, S.247, 136-143. Es finden sich freilich auch Varianten. So bietet Ms Oxford No.151 aus dem Jahr 1291 אביהם und Ms. München Cod. hebr. 117 אבינו.- Dieses Wort R. Nathan's findet sich auch noch in Lev rabbah, 32, zu 24,10 und in Midr. Tehillim 12,5. An diesen Stellen steht zur Geisselung als Antwort : "weil ich den Willen meines Vaters, der im Himmel, getan habe".- In Lev. Rabbah bietet die kritische Ausgabe von MARGULIES M., Jerusalem ^{2}1972, III, 735,9 im Text nach dem ältesten Ms. London (vor 1000) אבי; Cod. Vat. 32 hat אבה, Drucke, Cod. München und Oxford bieten אבא. אבי hat auch Midr. Teh.
Es sind die Stellen, die immer wieder als Parallelen angegeben werden. Vgl. SCHUBERT K., Geschichte und Heilsgeschichte, Kairos 15 (1973) 98 mit Berufung auf Herrn HERMANN ADLER, Basel; vgl. auch Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, Wien 1973, S.130, Anm. 61, S.194. Auf diese Stellen hatte aber schon DALMAN G., Worte Jesu, Leipzig 1898, S.153f. hingewiesen. J.JEREMIAS hat in 'Kennzeichen...', a.a.O., S.87f. darauf Bezug genommen. Ebenso hat sie MARCHEL, Abba, Père..., S.110 besprochen. Die Mischnah-Fassung ist ohne Zweifel die älteste Fassung.

113 LAUTERBACH bietet אביהן, während Drucke die bibl.-ḥebr. Form הם- haben. Statt מתגדרין ist wohl מתגררים (Yalkut) das Richtigere; התגדר bedeutet sonst 'sich überheben'.

114 Nach LAUTERBACH haben Geniza-Fragmente (in New-York) statt רבנו die Form רבונו; Ms. München bietet statt אביהם in 151 אבינו.

115 Diese Deutung findet sich auch noch in Sifra; siehe unten S.428.Vgl. die Analyse bei NEUSNER J., Development of a Legend, Leiden 1970, S.17f. 27-29.33. Vgl. weiter Tos BQ 7,6.7 oben S.422 und NEUSNER, S.71-73. 260. 267. (Nr.2). 273. 278 (Nr.2) 298. Die Deutung in Mekh. und Sifra gehen auf eine gemeinsame Quelle zurück und dürften die ursprüngliche Friedensbotschaft Yoḥanan's enthalten. Tos.-Form ist Umdeutung aus der Aqiba-Schule.

116 Vgl. KOSOVSKI B., Thesaurus Sifre, Jerusalem 1970. Krit. Ausgabe : HOROVITZ H.S., Jerusalem [2]1966; KUHN K.G., Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri, Stuttgart 1959.

117 Der Text bei HOROVITZ bietet אביו, was aber nicht אבה entspricht; vgl. 'meines Unterhaltes/פרנסתי'; Ms. Vat. hat אבה, allerdings bei Erzählung in dritter Person; Ms. Midr. Hakamîm bietet אבי.

118 Var. Ms. London, München, Rom : "damit sie ihre Herzen nicht von ihrem Vater im Himmel wenden" (מאביהם שבשמים).

119 KOSOVSKI B., Concordantiae verborum quae in Sifra... reperiuntur, Jerusalem 1967. Ausgabe : WEISS J.H., Warschau 1866; Cod. Assemani.

120 Vgl. dazu ZAHAVY TZVEE, The Traditions of Eleazar ben Azariah (Brown Judaic Studies 2), Missoula 1977, S.189f. 197.221 (Nr.107.246) (The standard attributive form). 317. 322 (Nr.107).328 (The value....... for data about Eleazar, the historical figure, is minimal'). 335.

121 Vgl. oben Anm.115.

122 Vgl. KOSOVSKI B., Jerusalem 1970. Ausgabe : FINKELSTEIN L., New York 1969.

123 Siehe oben Anm. 93; Anm. 1o9.

124 Vgl. JEREMIAS J., Kennzeichen der ipsissima vox Jesu, a.a.O., S.87; zuletzt RUEGER HANS PETER, Aramäisch II. Im Neuen Testament, in TRE III, Berlin 1978, S.602f.

125 Abba, S.32f.126. So fehlt im 18-Gebet in Bitte IV (Begnadung mit Erkenntnis) und VI (Bitte um Vergebung) jeder Zusatz zu אבינו, unser Vater, da ja aus dem Zusammenhang des Gebetes eindeutig ist, um welchen Vater es sich handelt. Vgl. die Unterscheidung אביו שבארץ und אביו שבשמים, Sifre Deut § 48, FINKELSTEIN, S.113; siehe oben S. .

126 M.Taʿan. 3,8. Flavius Jos. lässt ihn in seinem Gebet, das ihm den Tod gekostet hat, Gott mit συ θεε βασιλευ των ολων, "Gott, König des All" anreden (Ant. XIV,2. 1 § 22-24).

ADRIAN SCHENKER

SAURE TRAUBEN OHNE STUMPFE ZAEHNE

Bedeutung und Tragweite von Ez 18 und 33.10-20 oder ein Kapitel alttestamentlicher Moraltheologie

D. BARTHELEMY hat neben seiner Forschungsarbeit am griechischen und hebräischen Text des Alten Testamentes zahlreichen Menschen die Schätze biblischer Theologie erschlossen. Vieles davon ist mündliche Ueberlieferung geblieben (nach alter jüdischer und griechischer Anschauung die höchste Art des Lehrens !), anderes fand seinen Niederschlag in dem Buch Dieu et son image[1]. Daher geniessen in dieser Festschrift auch Beiträge zu bibeltheologischen Fragen des Gastrechts. Die folgenden Ueberlegungen zur Tragweite von Ez 18; 33.10-20 gelten dementsprechend einem Kapitel Ethik im Alten Testament.

I

Zur Auslegungsgeschichte

Welches war Ezechiels Absicht in diesen beiden Abschnitten ? Gegen welche Auffassungen wandte sich der Prophet ? Die Frage scheint keiner besonderen Erörterung zu bedürfen, denn die Kommentare sind sich im grossen Ganzen über die Interpretation einig, auch wenn sie sich in Nuancen voneinander unterscheiden : Es geht dem Propheten um die Geltung der individuellen ethischen Verantwortung, welche die kollektiv getragene Verantwortung aus dem Felde schlägt. Schuld wird am Schuldigen allein geahndet, nicht an seinen Nachkommen; Gerechtigkeit kommt dem Gerechten allein zugute, nicht seinen schuldigen Nachfahren. Im Lichte dieses Grundsatzes von der ausschliesslich persönlichen Verantwortlichkeit im Sittlichen erfährt das Sprichwort in Ez 18.2 : "Die Väter essen saure Trauben, aber es sind die Zähne der Söhne, die davon rauh werden" eine scharfe Abfuhr.

Die neueren Kommentatoren interpretieren meistens in diesem Sinne, aber auch schon ältere Kommentare haben diesen Weg eingeschlagen. In dem unveröffentlichten Kommentar zu Ezechiel von Tanchum Jeruschalmi, entstanden nach 1191 und in arabischer Sprache verfasst, steht zu Ez 18.2 : "Der Sinn dieses Sprichwortes ist es, dass die Kinder für die Schuld der Väter bestraft werden. Dieses Sprichwort wurde schon im Buche Jeremia erwähnt; wir haben dort seine Erklärung ausgebreitet"[2]. Zu Jer 31.29f. steht in der Tat : "... So hat der Hochgepriesene verheissen, dass dieses Sprichwortes unter ihnen nicht mehr gedacht werden wird, dass <nämlich> die Strafe erhöht wird und die gesamte Gemeinschaft umfasst, sondern der Ungehorsame allein wird mit Strafe bestraft"[3]. Jeremia und ihm entsprechend Ezechiel verkünden im Namen Gottes die Aufhebung einer Verantwortung, welche die Kinder für die Schuld ihrer Eltern zu übernehmen hätten.

David QIMCHI (RADAQ) anerkennt eine kollektive ethische Verantwortung nur in einem uneigentlichen Sinn. Wenn die früheren Geschlechter die späteren zur Sünde verführt haben, entsteht eine gemeinsame Schuld, an der alle teilhaben, die Eltern als Anstifter, die Kinder als Nachahmer[4]. Schuldigen Nachfahren wird zusätzlich zu ihrer eigenen Schuld noch die ihrer Väter aufgebürdet, sozusagen als Verschärfung ihrer Haftung, entsprechend der Praxis Gottes nach Ex 20.5[5]. RADAQ hält also am Prinzip der persönlichen Verantwortung fest und erklärt das Beharren der Ezehiel gegenüberstehenden Israeliten auf der kollektiven Verantortlichkeit als Ausdruck ihrer eigenen hartnäckigen Ungerechtigeit.

SCHI interpretiert die Mentalität, der das Sprichwort von Ez 1 2 entsprang, als Zynismus gegenüber Gottes Geduld : "So ist G tes Handlungsweise : wieviele Jahre haben Judas Könige gesi ligt, bevor sie <schliesslich> deportiert wurden ! So brauchen au wir uns keine Sorgen zu machen, dass wir für unsere Sünden be raft werden"[6]. Es ist die Haltung des Gottesverächters.

In dem unveröffentlichten hebräischen Kommentar des MENACHEM BEN SCHIMEON von Posquières (Ende 12. J.) ist zu Ez 18.19 kurz und bündig festgestellt, dass jeder Gerechte für sich Leben, jeder Sünder für sich Tod verdient[7], d.h. die individuelle Verantwortlichkeit ist ins helle Licht gerückt.

HIERONYMUS hatte in ähnlicher Weise zunächst Ezechiel 18 so zusammengefasst : ecce unusquisque enim in quo invenietur, in eo iudicabitur[9]. In diesem Wortlaut hat der Grundsatz das besondere Problem einer von den Eltern auf die Kinder ausgedehnten sittlichen Verantwortung und Haftung abgestreift und allgemeiner den Vorrang der Gegenwart vor der Vergangenheit festgestellt: Deum non praeterita... iudicare, sed praesentia[10]. Die Frage ist demgemäss nicht nur, ob ein einzelner allein oder ob mehrere Genera-tionen gemeinsam an einer Verantwortung tragen. Für HIERONYMUS geht es in diesem Ezechiel-Text vielmehr darum, ob eine Vergangenheit mit ihrer ethischen Qualifikation auch die veränderte Gegenwart weiterhin modifiziert.

Demgegenüber deuten fast alle modernen Kommentare das Sprichwort als eine Auflehnung der Israeliten gegen eine ethische Verantwortung, welche die nachkommenden Generationen für die Schuld ihrer Väter haftbar mache, und dementsprechend interpretieren sie den Rest des Kapitels 18 als Ezechiels Entgegnung, die Verantwortung sei streng persönlich, d.h. an die schuldig gewordene Person allein gebunden. Das sei die Absicht des Kapitels, und darin erschöpfe sich seine Aussage.

F.W.J. SCHROEDER[11] kommentiert : "In leichtfertiger, fast frivoler Weise spricht sich die Volkskritik des Weges Gottes, der Geschichte Israels aus : was jene versehen, muss uns geschehen ! Von Schuldbewusstsein, von Sündenerkenntnis ist nichts darin." Das Zitat des Volks in Ez 18.19 wirft für SCHROEDER kein reales Problem, sondern eine rhetorische Frage auf, welche lediglich den Gedanken der individuellen Gerechtigkeit im Rahmen des alt-

testamentlichen Denkens verdeutlicht. Ferner ist das Klima der Frage in V.19 von dem des Sprichwortes in V.2 völlig verschieden : Während dieses von "frivoler Natürlichkeit" ist, setzt jene voraus, dass das Volk seine Meinung inzwischen geändert hat und mit dem Propheten jetzt einverstanden ist, sodass es die Frage von V.19 aus dem Verlangen nach besserer Einsicht in Ezechiels Denken stellt. Der Text gibt jedoch keinerlei Hinweis auf einen solchen Fortschritt zwischen den beiden Zitaten des Volkes, von dem ironisch-selbstgerechten Sprichwort des V.2 zur verständigen, dem Propheten beipflichtenden Bitte um Verdeutlichtung des Dargelegten in V.19.

C.F. KEIL[13] deutet das Sprichwort wie CALVIN, den er zustimmend im Wortlaut wie folgt anführt : ego excutiam vobis hanc jactantiam, quia patefiet vestra iniquitas, ut totus mundus agnoscat vos justas dare poenas, quas estis promeriti, et non posse rejici in patres, quemadmodum hactenus conati estis. Das Sprichwort dient somit direkt dazu, das gegenwärtige Unglück als Strafe für die Schuld der Vorfahren zu erklären und damit indirekt die Schuldlosigkeit der gegenwärtig lebenden Generation zu beteuern. Zu V.19 meint KEIL, es handle sich nicht um eine vom Volk gemachte Aussage, also nicht um ein Zitat, sondern "nur" um einen möglichen Einwand, den man aus Ex 20.5 hätte ableiten können[14]. Diese Distinktion zwischen einem direkten Zitat der sraeliten in V.2 und einer nicht wirklich geäusserten, bloss enkbaren Objektion, welche Ezechiel in V.19 anführt, hat keine rundlage im Texte selber. Auch das Bestreben, die Verantwortung r die Schuld von sich auf die früheren Geschlechter abzuwälzen, heint dem Kapitel 18 fremd zu sein.

F SMEND[15] versteht V.2 als "empörte" Ablehnung einer Verantw tung, welche Söhne für die Schuld ihrer Väter belangt. Das mc rne Rechtsempfinden der Zeitgenossen kann das alte und populä Gesetz der kollektiven Verantwortung nicht mehr akzeptieren. Ez hiel "lenkt" auf dieses neue Empfinden "ein", indem er grund-

sätzlich dieselbe Meinung der individualistischen Verantwortlichkeit vertritt, wie sie das Sprichwort äussert. V.19 beweist die Geltung, die diese alte, kollektive Anschauung von Schuld und Schuldvergeltung immer noch in weiten Kreisen geniesst[16]. In SMENDS Darstellung sind Volk und Ezechiel im Grunde genommen miteinander einverstanden. Man versteht dann aber den ausgeprägten Disputationscharakter des Kapitels nicht mehr. Ferner muss SMEND in seiner Interpretation V.2 und V.19 sozusagen auf zwei Rollen aufteilen : in V.2 hätten wir die "Progressisten", die "via nova", während V.19 die "Konservativen", die "via antiqua" widerspiegeln würde.

A.BERTHOLET[17] und D.ROTHSTEIN[18] interpretieren knapp in dem Sinne, dass sich Ezechiels Zeitgenossen ungerecht behandelt vorkommen, weil sie es weniger schlimm getrieben haben als ihre Väter und doch viel Schlimmeres zu leiden haben als diese. Auch diese Interpretation macht einen Unterschied zwischen den Leuten, die in V.2, und jenen, die in V.19 das Wort ergreifen : während erstere an der Behaftung von Nachfahren mit der Schuld ihrer Väter und Vorväter zornig Kritik üben, vertreten letztere gerade diese Meinung als die selbstverständliche und richtige. Das Missliche demgegenüber ist, dass der Text selbst nirgends andeutet, er kämpfe auf zwei Fronten gegen zwei diametral entgegengesetzte Auffassungen. Die Gegner oder Gesprächspartner Ezechiels sind vielmehr im ganzen Kapitel dieselben.

In ähnlichen Bahnen bewegen sich R.KRAETZSCHMAR[19], P.HEINISCH[20], D.J.HERRMANN[21], L.DENNEFELD[22], J.ZIEGLER[23], G.FOHRER[24], W.EICHRODT[25] und W.ZIMMERLI in seinem umfangreichen Kommentar[26]. Nuancierter, wenngleich grundsätzlich in gleiche Richtung zielt G.A.COOKE[27] : er hört aus dem Sprichwort eine doppelte, auseinanderstrebende Tendenz heraus, denn einerseits spricht es lapidar das altbekannte, angesehene Prinzip aus, anderseits lässt es einen Protest dagegen durchklingen : They held to the traditional belief in the transmission of guilt, for which high authority

could be invoked (Ex 34.7, Num 14.18 JE); at the same time they insinuated a protest against it, and in this respect Ez took their side..."[28]. Das Sprichwort verrät im Grunde zwei Aporien, in denen sich die Israeliten gefangen fühlten : War Gottes Walten gerecht ? Und : Nützte es überhaupt etwas, ethisch leben zu wollen, da man ja doch schon mit der schweren Hypothek der Väterschuld antreten musste[29] ? COOKE spürt, dass man das Sprichwort nicht nur im Sinne eines Zweifels an Gottes Gerechtigkeit deuten kann. Aehnlich wie COOKE hatte schon C. VON ORELLI[30] zwei Tendenzen aus Ez 18 herausgehört, aber während COOKE das Grundanliegen, das sich in den Zitaten 18.2 und 19 Gehör verschafft, als Zweifel an Gottes Gerechtigkeit bestimmt, betont VON ORELLI stärker den Pessimismus, der aus der Ueberbelastung der nachgeborenen Geschlechter durch die Schuld ihrer Vorgänger resultiert[31].

Unter allen neueren, von mir verglichenen Erklärern ist es F. HITZIG[32] allein, der die Disputation von Ez 18 nicht unter die beiden Vorzeichen der Kritik oder des Zweifels an Gottes Gerechtigkeit einerseits und der selbstgerechten Abwälzung bestehender eigener Verantwortung auf die früheren Generationen anderseits stellt. Er setzt auch nicht voraus, die Sprecher des Sprichwortes von V.2 verträten eine andere Position als die ragesteller des V.19. Er braucht nicht vom "Einlenken" (SMEND, OOKE) Ezechiels in die Ansicht der empörten Disputationsgegner ı reden. Die Situation der Disputation ist vielmehr klar durchhalten : Meinung steht gegen Meinung in reiner, unvermischter position. In seinen Augen ist für Ezechiel die Anschauung von c · Verantwortung der Späteren für die Früheren unannehmbar, w l sie ein Hemmnis für die Umkehr ist : in einem Klima der D ermination durch die Vergangenheit erscheint diese tatsächli zwecklos und undurchführbar[33].

II

Der Sinn des Sprichwortes in 18.2

Aus der Geschichte der Exegese zeigt sich deutlich, dass das Sprichwort in V.2 eine Schlüsselrolle für das Verständnis des Kapitels 18 spielt. Dieser Maschal ist eines der vier Zitate, die der Prophet wörtlich aus seiner Disputation anführt : neben V.2 stehen die Frage von V.19 und der doppelte Einwand der VV. 25 und 29 (= 33.17,20). Es ist darüber hinaus zweckdienlich, auch das Zitat aus der parallelen Disputation 33.10-20, nämlich die verzweifelte Frage von 33.10, heranzuziehen.

Von diesen verschiedenen Zitaten ist das Verständnis der Frage in 33.10 eindeutig. Sie drückt die Verzweiflung von Untergehenden an ihrer Rettung aus. Die anderen Zitate leisten der Interpretation zunächst einigen Widerstand.

Zuerst das Sprichwort 18.2. Was ist die Aufgabe dieses ohne weitere Erklärung angeführten geflügelten Wortes ? Die Gesprächspartner des Propheten haben es nicht erfunden, sondern sie tradieren es, wie Jer 31.29f. erweist. In Ezechiel ist dieses Sprichwort somit ein Zitat im Zitat : die Leute zitieren den Volksmund oder eine zum Sprichwort gewordene Sentenz. Die formale Parallele zwischen Ez 12.22f. und 18.2f. erlaubt den Schluss nicht, in 18.2 diene das geflügelte Wort den Skeptikern, über Gottes Gerechtigkeit zu ironisieren, wie sie in 12.22f. dem Propheten mit ablehnender Skepsis begegnen. Denn aus der formalen Aehnlichkeit darf man nicht ohne weiteres auch inhaltliche Identität ableiten.

Erhellender als diese formale Berührung zwischen 12.22f. und 18.2f. ist die Konfrontation zwischen dem Sprichwort des V.2 und der Frage in 18.19a. Die Israeliten haben den Propheten gefragt, warum der gerechte Sohn die Schuld des Vaters nicht tra-

gen müsse. "Warum" fragt man, wenn man etwas nicht begreift. Unbegreiflich für die Israeliten ist es also, dass der Sohn die Schuld des Vaters nicht tragen muss. M.a.W. wäre das Begreifliche und demzufolge das Erwartungsgemässe genau das Umgekehrte : dass nämlich der Sohn an der Schuld seines Vaters trägt !

Die Schwierigkeit der Israeliten, die mit Ezechiel disputieren, ist somit das Gegenteil der Schwierigkeit, an die die meisten modernen Erklärer denken! Schwierig und erklärungsbedürftig ist nicht die Behaftung der Nachfahren mit der Schuld ihrer Vorväter, sondern umgekehrt : schwierig und der Erklärung bedürftig ist die Straflosigkeit der Söhne schuldiger Väter ! Unverständlich ist offenkundig der Stop der sich auswirkenden Schuld.

Der Prophet steht einer Meinung gegenüber, der die Freunde Ijobs anhangen, und die einer anerkannten, oft ausgesprochenen Erfahrungstatsache entspricht : Tun und Lassen des Menschen bleiben nicht wirkungslos, sondern ereilen in ihren Auswirkungen die gegenwärtigen und künftigen Betroffenen (Ex 20.5f. = Dt 5.9f.; Thr 5.7; Gen 18.22-32; usw.)[34].

Im Lichte von V.19 gewinnt der Sinn des Maschal in V.2 klare Konturen. Er enthält keine Kritik; er ist so gemeint, wie er autet : der eine brockt die Suppe ein, der andere löffelt sie us. Das ist der Lauf der Dinge. Die Vergangenheit bestimmt die egenwart. Der Vergangenheit entrinnt niemand, wie es das Zitat n 33.10 unumwunden, aber auch verzweifelt feststellt. Das ist in Vorwurf an JHWH, denn so muss es sein ! Der Vorwurf wird rade dort laut, wo Gott dieses Gesetz ausser Kraft setzt und d Zusammenhang zwischen Tun und Folgen des Tuns aufhebt.

W Sprichwörter von Natur aus meistens keine kritische Funktion ha n, sondern eher neutral und ohne Werturteil der Welt Lauf, wi er eben ist, in eine Sentenz einfangen[35], so auch hier in die m Maschal : die Vergangenheit stutzt der Gegenwart die Flü l. Die Israeliten sind realistisch genug, dieses Gesetz anzue ennen, weit entfernt sich dagegen prometheisch oder zynisch

aufzulehnen. Für sie ist damit kein Theodizeeproblem verbunden; es sind nicht die Israeliten, die sich hier an einem Problem stossen, es ist vielmehr JHWH, der diesem Gesetz widerspricht ! Es ist ja in der Tat nicht so, dass משל nur "Spottvers" bedeutet; im Gegenteil, meistens bezeichnet es den "Spruch" überhaupt[36], und dieser neutrale Sinn ist auch für Ezechiel bezeugt[37].

III
Die Formulierung des Vorwurfs an JHWH in 18.25,29=33.17,20

Der Weg JHWHs ist nicht richtig. Das ist der Vorwurf an Gottes Adresse, den Ezechiels Disputationspartner wiederholt, d.h. mit Nachdruck vorbringen. Die Ausdrucksweise ist bedeutsam. Es heisst nicht : "ungerecht", "nicht gerade" oder dergleichen. Das gewählte Wort ist תכן, immer im nifʿal. Es scheint "messen", "nachmessen" (= prüfen!), "regeln" (= einer Regel, einem Standard anpassen), "ins Lot oder ins rechte Mass bringen" zu bedeuten[38]. JHWHs Wege, ungeregelt wie sie dem Vorwurf zufolge sind, entsprechen weder dem Massstabe noch der Regel, oder sie halten der Nachmessung, der Prüfung nicht stand. Vermutlich heisst das weniger : sie sind sittlich nicht in Ordnung, "ungerecht", als vielmehr : sie sind nicht sachgemäss, wir würden sagen : sie sind unlogisch. Es ist keine Logik in JHWHs Wegen, denn es ist eine Tatsache, dass die Gegenwart unter den Bedingungen antritt, die die Vergangenheit für sie bereitgestellt hat. In Ez 18.2,19 wird die Logik dieser Disputationsthese gegen Ezechiel verteidigt.

IV

Die Positionen in der Disputation von Ez 18

Welches sind denn die Positionen in der Disputation Ezechiels, und werden diese Positionen von den Parteien durchgehalten, oder stellen wir im Gesprächsverlauf ein "Einlenken" der einen Partei auf die andere fest ?

Gegen Ezechiel steht die Verteidigung des Tun - Ergehen - Zusammenhangs mit seinem unerbittlichen Determinismus, aber auch mit seiner verstehbaren Gerechtigkeit. Ezechiel verficht demgegenüber im Namen JHWHs die Möglichkeit einer Auflösung des Tun - Ergehen - Zusammenhangs. Die beiden Positionen stehen einander von Anfang bis Ende konträr gegenüber.

Für sein Plädoyer legt Ezechiel das volle Gewicht auf die Möglichkeit der Wende, die die Kraft hat, Vergangenheit zu entmachten. Die Wende, d.h. entweder die Umkehr des Gottlosen zur Gerechtigkeit oder die Abkehr des Gerechten von seiner Gerechtigkeit, steht im Mittelpunkt von Ez 18 und 33.10-20. Es ist ja ganz auffällig, wie Ez nie nur die Bewegung der Umkehr, von der Gottlosigkeit zur Gerechtigkeit, sondern in strenger Symmetrie immer auch die gegenläufige Bewegung der Abkehr, von der Gerechtigkeit zur Gottlosigkeit, beschreibt. Es ist das Paar Umkehr und Abkehr, welches typisch ist, so wie es für Jer 18.7-10 charakteristisch ist. Offenbar interessiert sich Ezechiel für die Folgen, die sich aus der Wende als solcher, aus dem Wandel, dem Umschwung ergeben, gleichviel in welcher Richtung die Bewegung abrollt, ob von A nach B oder von B nach A. Diese Folgen, in ein Wort gebannt, sind die Aufhebung der fortwirkenden Vergangenheit.

V

Aufbau von Ez 18

Die zentrale Stellung der Wende in Ez 18 beleuchtet ein Blick auf die Struktur des Kapitels.

VV.1-2 führen das Wort JHWHs an Ezechiel ein, das mit einem Vorwurf an die im Lande Israel Wohnenden einsetzt, weil sie das Sprichwort von V.2 verwenden. VV.3-4 verbieten die weitere Verwendung des Sprichwortes und setzen in V.4 der im Spruch zusammengefassten Erfahrungstatsache das Prinzip Gottes entgegen.

VV.5-28 stellen nun vier symmetrisch gebaute, wiewohl ungleich lange Exemplifizierungen des Prinzips JHWHs von V.4 dar, die ihrerseits in zwei Gegensatzpaare zerfallen : VV.5-23 einerseits, VV.24-28 anderseits.

Die erste Exemplifizierung innerhalb des ersten Paares umfasst VV.5-13 : ein gerechter Vater steht einem gottlosen Sohn gegenüber; die Gerechtigkeit des Vaters vermag den auf ihn folgenden Sohn nicht zu retten.

Die zweite Exemplifizierung oder Anwendung im Rahmen des ersten Gegensatzpaares enthalten VV.14-23 : Hier liegt der umgekehrte Fall vor, denn ein gottloser Vater sieht sich einem gerechten Sohn gegenüber. Die Schuld des Vaters vermag den auf ihn folgenden Sohn nicht in der Art einer Nemesis zu verderben.

Das an beiden Anwendungen Gemeinsame liegt im Verhältnis Vater - Sohn, in einem Verhältnis also von zwei Personen, die zu zwei Generationen gehören. Die beiden Personen verhalten sich genau umgekehrt zueinander : der Vater ist stets das Gegenteil des Sohnes. Bei aller Kontinuität zwischen Vater und Sohn in der Verwandtschaft und in der Zeit besteht solchermassen eine Tren-

nung zwischen ihnen, weil der Sohn das Gegenteil tut von dem, was der Vater tut. Um vom Vater zum Sohn zu gelangen, bedarf es der Wendung um 180 Grad, der Wende, des Umschwungs der ganzen ethischen Einstellung.

Das zweite Paar der Exemplifizierungen, welches das in V. 4 ausgesprochene Prinzip empfängt, besteht in symmetrisch gebauter Form aus zwei gegenteiligen Fällen.

Erster Fall, VV. 24, 26 : ein Gerechter gibt seine Gerechtigkeit auf, um sich der Gottlosigkeit zu ergeben. Die frühere Gerechtigkeit wird von der folgenden Verderbtheit verschlungen.

Zweiter, gegenteiliger Fall, VV. 27 - 28 : ein Gottloser kehrt sich von seiner Schuld ab, um sich der Gerechtigkeit zuzuwenden. Die frühere Schuld muss vor der vordringenden Gerechtigkeit das Feld vollständig räumen.

Anders als in den beiden ersten Exemplifizierungen, wo zwei Verhältnisse von zwei Personen in zwei Generationen einander diametral entgegengesetzt waren, sind hier je zwei Perioden im Leben eines einzigen Menschen zueinander in Beziehung gebracht. Der erste Lebensabschnitt ist dabei das Gegenteil des zweiten, und vom einen zum andern gelangt man nur über eine totale Kehrtwendung. Gewiss gibt es eine Kontinuität zwischen den zwei Abschnitten; dies ist das eine Leben, das in die zwei Perioden zerfällt. Aber zwischen die erste und die zweite Phase schiebt sich der Vorgang des Wandels, der Kehre ins Gegenteil.

Aus diesem Aufbau lassen sich folgende Ergebnisse ablesen :

1. Das Prinzip des V. 4 "Jede Person (Seele, Leben) ist (unmittelbar) mein, sowohl die Person des Vaters als auch die Person des Sohnes ist (unmittelbar) mein; die Person (allein), welche sündigt, muss sterben" ist JHWHs Antwort auf das Sprichwort von V. 2b, aus dem die Gegenüberstellung von Vater und Sohn stammt. Das Paar der beiden ersten Exemplifizierungen des Propheten ist in genauer Entsprechung, wie Form und Abguss,

Modell und Abbild, dem Prinzip angepasst. Jeder versteht, dass das Verhältnis zwischen Vater und Sohn nicht, wie das verbotene Sprichwort will, automatisch die Determination des Sohnes durch den Vater ist, sondern von der freien Entscheidung des Sohnes abhängt, die die Vergangenheit des Vaters aufhebt. Das Paar der dritten und vierten Exemplifizierung passt jedoch nicht mehr genau zum Prinzip (und zum Sprichwort). Das Korsett, das das in Israel umlaufende Sprichwort dem Problem übergestülpt hatte, wird hier abgestreift, damit sich das Problem nach all seinen Dimensionen ausdehnen kann. Es betrifft ja nicht nur das Zueinander zweier Generationen, sondern auch eine Existenz, in der sich eine umstürzende Wende abspielt. Das Prinzip des V. 4 findet sich dadurch modifiziert : jetzt müsste es lauten "Jeder Abschnitt eines Lebens ist mein; die Vergangenheit vermag nichts über die gegenteilige neue Disposition der Gegenwart".

2. Es geht demnach dem Propheten nicht um die Bestreitung einer Verantwortung der Kinder für die Schuld der Väter. Die zweite Reihe der Beispiele (VV. 24,26; 27f.) erhellt die Sachlage an der Biographie einer einzigen Existenz und zeigt damit, dass Ezechiel vor allem Möglichkeit und Macht der Wende im menschlichen Leben dartun will, ob dieser Umschwung nun auf der Scheidelinie zwischen zwei Generationen oder auf dem Uebergang zu einem neuen Lebensabschnitt innerhalb einer und derselben Existenz statthat.

3. Diese Kehre, sei sie Um- oder Abkehr, ist so mächtig, dass sie die Vergangenheit ihrer Fortwirkung beraubt. Die Aktualität der Umkehr schafft neue Machtverhältnisse, in denen die bisherige Herrschaft des Vergangenen entthront ist, gleichviel ob die Determination der Vergangenheit aus einer früheren Generation (vom Vater in den beiden ersten Beispielen) oder aus einer früheren Lebensphase (das ist der Fall in der zweiten Serie von Beispielen) stammt. Die Hauptaussage von Ez 18.1-28 ist somit diese : die aktuelle Wende des ganzen

Menschen setzt die andauernde Auswirkung des Einstigen schachmatt. Im ethischen Bereich bestimmt im Falle der Umkehr die Gegenwart die Situation des Menschen.

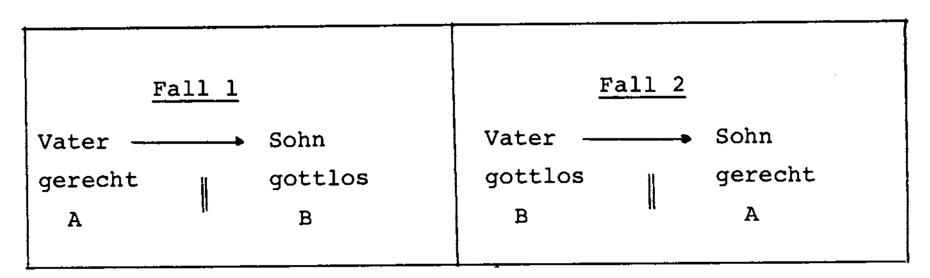
4. Dies heisst negativ : Ezechiel ersetzt hier nicht Verantwortung der Nachfahren für die Schuld ihrer Väter durch eine rein individuelle Verantwortlichkeit. Was ja den vier Exemplifizierungen der VV. 5-28 gemeinsam ist, das ist die viermal gegebene Möglichkeit, durch Aenderung das Steuer herumzuwerfen, sowohl im Uebergang von einer alten zu einer neuen Generation als auch in der Ablösung einer Lebenseinstellung durch ihr Gegenteil innerhalb derselben Existenz. Wo kein solcher Wandel von Gesinnung und Haltung stattfindet, gilt für Ezechiel nach wie vor das Gesetz, dass sich Schuld weiter auswirkt, über den Täter hinaus auch auf seine Nachkommen[39]. Es wäre unzutreffend, Ezechiel unter die Gegner des Tun - Ergehen - Zusammenhangs einzuordnen. Er unterscheidet sich von der Gegenseite der Disputation nur in diesem einen Punkt : dort wo eine Wendung geschieht, und nur dort wird dem Fortwirken der Vergangenheit, sei es als weiterfressende Schuld oder als Leben zuführendes Verdienst, die Spitze abgebrochen und Einhalt geboten.

Positiv gewendet heisst das : das Vergangene, sei's im Guten oder im Bösen, wirkt weiter, es sei denn, eine Wende finde statt, welche die in der Vergangenheit ausgelöste Bewegung zum Stillstand bringt. Oder anders gesagt : die Menschen haben es in der Hand, durch Um- oder Abkehr das Vergangene ausser Kraft zu setzen. Nicht so sehr die Gegenwart als solche ist entscheidend, als die aus dem Wandel geborene Gegenwart, die durch eine solche Wende von der Nabelschnur entbunden wird, die sie an die Vergangenheit gebunden hatte. Ezechiels Partner vermögen diese entbindende Kraft der Umkehr nicht einzusehen. Liegt nicht hier der Grund, weshalb der Prophet nicht bloss von der Umkehr spricht, sondern symmetrisch zu ihr auch von der Abkehr ? Denn es entspricht tatsächlich allgemeinem Rechtsempfinden, dass eine auftretende Schuld die vorher obwaltende

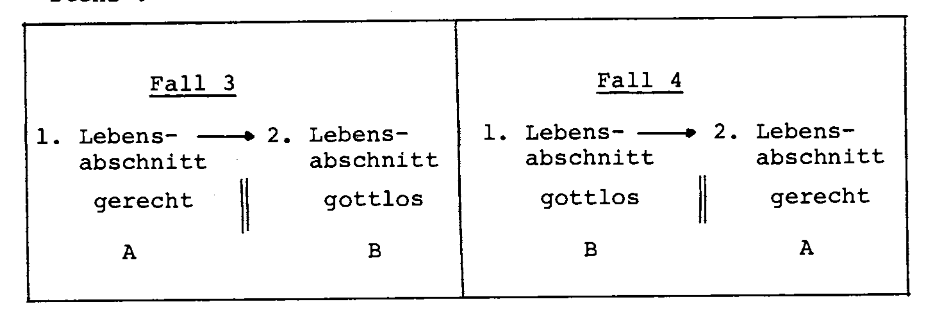
Gerechtigkeit verdrängt, d.h. ein Mord wird bestraft, auch wenn es der erste Mord und überhaupt das erste Verbrechen des Mörders ist ! Von dieser akzeptierten Tatsache aus zog Ezechiel einen Analogieschluss auf das umgekehrte Verhältnis der Umkehr, in welchem Gottlosigkeit unter der aufsteigenden Sonne der Gerechtigkeit wegschmilzt.

Stellen wir die vier Umschwünge der Argumentation Ezechiels zum Schlusse graphisch dar :

A. Erstes Gegensatzpaar auf der Ebene von zwei Generationen :



B. Zweites Gegensatzpaar auf der Ebene einer und derselben Existenz :



Im zeitlichen, geschichtlichen Kontinuum (⟶) der vier Fälle hebt der Wandel (Umkehr, Abkehr) (A ‖ B; B ‖ A) stets die Kontinuität auf.

VI
Die Macht der Umkehr und Abkehr

An diesem Punkte und abschliessend erhebt sich die Frage, wie wir diese Energie des ethischen Umschwunges, die Ezechiel so hoch erhebt, verstehen können. Woher kommt ihm diese Kraft zu, in der Vergangenheit entstandene Schuld und erworbenes Verdienst auszuwischen, als ob sie nie gewesen wären ? Der Prophet gibt keine weitere Begründung. Wie so oft im Alten Testament werden an den Leser hohe Anforderungen des Verstehens und der Einfühlung gestellt. Versuchen wir solchermassen, die von Ezechiel skizzierten Linien ein Stück weit auszuziehen.

Der Umschwung, den der Prophet im Auge hat, und von dem er im Namen JHWHs spricht, ist ein Wandel des Ganzen. Die Emphase liegt auf der Totalität der Umorientierung. Von Gottlosigkeit zu Gerechtigkeit, von Gerechtigkeit zu Gottlosigkeit, von einer Gesamthaltung zu ihrem Gegenteil, das ist die Bewegung. Ezechiels Aufzählung von <u>casus</u> in der Art eines Beichtspiegels oder "kasuistischer" Moral[40] gibt ja auch auf ihre Weise zu verstehen, dass ein Ganzes gemeint ist. Keine Teilrevision, eine Totalrevision findet statt.

'as ist das Ganze, das an einen Wendepunkt anlangt ? Es ist ein enschenleben, sei es in seiner Abwendung von dem Leben seines iters, von dem es sich absetzt, sei es in der Abkehr von seiner genen bisherigen Lebensführung, von der es Abschied nimmt. Ein lches Ganzes umfasst Zukunft und Vergangenheit : Zukunft, weil Wende der Zukunft eine Richtung weisen will, welche der ak- t llen Wandlung entspricht, in der diese Zukunft potentiell be- r ts angelegt ist; Vergangenheit, weil die Kehre in einer Distan- zi ung vom Vergangenen besteht, das abgestossen wird, und das au der aktuellen Sicht der Wandlung einen neuen Beurteilungs- ko fizienten empfängt. Die gesamte Vergangenheit erscheint von den urch die Wende veränderten Blickpunkt aus in einer andern

Perspektive. Die neue, aktuelle Gesamtschau, die dem Umschwung entspricht, ordnet auch die vielen Mosaiksteine vergangenen Lebens zu einem anders bewerteten Bild zusammen.

So ist der Umschwung der Umkehr - genauso wie der Umschwung der Abkehr - eine neue Ausrichtung der Erinnerungen, eine neue Bewertung des Vergangenen[41], wie er ein Neuentwurf der Zukunft ist. Die aktuelle Haltung determiniert das Verhältnis zur Vergangenheit und zur Zukunft.

Ezechiel hat hier mit unerhörter Tiefe die Einheit des ethischen Wollens gesehen. Der Vielfalt ethischer Entscheidungen liegt eine umfassende Absicht zugrunde, eine treibende Energie, die die einzelnen Taten hervorbringt und prägt. Diese Grundorientierung verwebt die Vielfalt des Handelns zu einer Einheit, welche aus einem Leben oder aus einem Lebensabschnitt ein ethisches Ganzes schafft. Anders gesagt ist es diese Gesamtausrichtung, die sich in den einzelnen Taten eine konkrete Gestalt gibt. Sie ist jene "Gerechtigkeit", die Gott entspricht, oder jene "Gottlosigkeit", die sich als zerstörende Schuld auswirkt. Sie ist ihrem Wesen nach aktuell. Von ihr aus empfängt die Vergangenheit ihre Bewertung und die Zukunft ihre Richtung.

VII
Die geschichtlichen Umstände der ezechielischen Theologie von Umkehr und Abkehr

Ezechiels Disputationspartner haben einen Determinismus vertreten, der der Erfahrung in mancher Hinsicht entspricht. 33.10 enthüllt eine extreme Folgerung aus dieser Sicht der Dinge : vergangene Schuld der Väter kann die Söhne erdrücken.

Ezechiel bestreitet diesen Determinismus auch im ethischen Bereich nicht ! Er tritt allein einer fugenlosen, konsequenten Hypothekierung der Gegenwart durch die Schuld der Vergangenheit

entgegen, indem er die einzige Möglichkeit, den Tun-Ergehen-Zusammenhang zu durchbrechen mit Emphase hochhält : die Wende ! Die Bresche kann hier in die eherne Mauer der falsch gefällten Entscheidungen und Taten geschlagen werden. Die Menschen sind frei, denn sie können im ethischen Bereich durch eine Wandlung alles : Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umschaffen. Es ist die Einsicht in die Autonomie der ethischen Ordnung, die der Bestimmung durch die Vergangenheit nicht zwanghaft unterliegt. Bekehrung ist somit nicht nur möglich, sondern geboten. Und so werden die abschliessenden VV. 30-32 in ihrem Gewicht erkennbar : weit entfernt, ein paränetisches Schwänzchen am allein wichtigen dogmatisch-ethischen Körper des Kapitels 18 zu sein, sind sie in Tat und Wahrheit Zweck und Ursache der ganzen breit angelegten Disputation ! Umkehr ist erstens die einzige Möglichkeit, den Erdrutsch vergangener Schuld zum Stehen zu bringen, und zweitens ist diese Umkehr ein Ding echter Möglichkeit. Die Gnade, die JHWH anbietet, ist nichts anderes als die Freiheit, die den Menschen instand setzt, seinem Leben eine Richtung zu geben, den Kurs seiner Fahrt zu bestimmen. Ohne Umkehr kann Gott nicht verzeihen; ohne Umkehr liegen die Israeliten in der Richtung der Schuld ihrer Väter und werden vom Gefälle dieser Schuld mitgerissen.

In dieser Sicht sind Ez 18 und 33.10-20 nicht nur formal parallel, was jedermann anerkennt, sondern auch inhaltlich. Denn beide machen Israel auf die schöpferische Möglichkeit der Wende aufmerksam, die sie in Händen halten, ohne es zu wissen. Man kann saure Trauben gegessen haben und davon stumpfe Zähne bekommen; man kann aber auch trotz genossener saurer Trauben die Zähne glätten durch Umkehr.

ANMERKUNGEN

1 D.BARTHELEMY, Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique (Paris 1963). Das Buch ist in mehrere Sprachen übersetzt worden, auf deutsch : Gott mit seinem Ebenbild. Umrisse einer biblischen Theologie (Lectio spiritualis 11) (Einsiedeln 1966).

2 Oxford, Bodleiana, Hs Kat. Neubauer 319, fol 82 verso.

3 Op. cit. fol 39 verso (unten).

4 Zu Ez 18.2 in den Mikraot Gedolot.

5 Zu Ez 18.19, ebd.

6 Zu Ez 18.2 in den Mikraot Gedolot.

7 Hs Paris, Bibliothèque nationale hébr. 192, fol 78 recto (zu Ez 18.2 ist der Kommentar nicht überliefert). Hier der Text zu 18.19 :
"ואמרתם" (18.19) פי(רוש) ואם אמרתם.
"חיה יחיה" (V.21) דין הוא אחר שיעשה "משפט וצדקה" (V.19);
"הנפש החוטאת היא תמות" (V.20), ראיה שתמות.
..."צדקת הצדיק" (V.20) : זכות צדקת הצדיק שעשה תהיה עליו שמורה
להחיותו, והטע(ם) : למלט ממות; "ורשעת הרשע" (V.20) :
פי(רוש) : עונש רשעת הרשע יהיה עומד להמית.

8 In Ezechielem 6,19, ed. D.VALLARSI, S. Hieronymi... operum t. 5, P. 1 (Venetiis ^{2}1768) 215D.

9 Op. cit. 215C.

10 In Ezechielem 10, 33, op. cit. 398A.

11 Der Prophet Hesekiel (Theologisch-homiletisches Bibelwerk, hrsg. J.P.LANGE, A.T. Teil 16) (Bielefeld-Leipzig 1873) 178f., 181f.

12 Op. cit. 180, 182 (Punkt 6).

13 Der Prophet Ezechiel (Biblischer Commentar über das Alte Testament III, 3) (Leipzig 1882) 176f.

14 Op. cit. 180f.

15 Der Prophet Ezechiel (Exegetisches Handbuch zum A.T.) (Leipzig ^{2}1880) 114-116.

16 Op. cit. 119 unten.

17 Das Buch Hesekiel (Kurzer Handcommentar zum A.T. 12) (Freiburg i.Br. 1897) 96-98.

18 Das Buch Ezechiel, in : E.KAUTZSCH, Die heilige Schrift des A.T., Bd. 1 (Tübingen 1909) 862f.

19 Das Buch Ezechiel (Handkommentar zum A.T.) (Göttingen 1900) 161-164.

20 Das Buch Ezechiel (Die Heilige Schrift des A.T.) (Bonn 1923) 91.

21 Ezechiel (Kommentar zum A.T. 11) (Leipzig-Erlangen 1924) 110f.

22 Ezéchiel, in : L.PIROT - A.CLAMER, La Sainte Bible... t. 7 Isaïe - Jérémie - Lamentations - Baruch - Ezéchiel - Daniel) (Paris 1946) 516-519.

23 Ezechiel (Echter-Bibel) (Würzburg 1953) 54-57.

24 Ezechiel (Handbuch zum A.T. 13) (Tübingen 1955) 98.

25 Der Prophet Hesekiel (Das Alte Testament Deutsch 12) (Göttingen 1966) 143-151. V. 19 wird in diesem ausführlichen Kommentar mit keinem Sterbenswörtlein bedacht.

26 Ezechiel (Biblischer Kommentar 13/1) (Neukirchen-Vluyn 1969) 391-413, bes. 401f., 412. Wäre V. 2 ein "zynisches Aufbegehren" gegen Gottes Gerechtigkeit, ein "zynischer Fatalismus", wie Z.auf S. 402 und 413 sagt, so dürfte die Frage in V. 19 nicht negativ lauten : warum müssen die Söhne die Schuld der Väter nicht tragen ? Von heftiger Ablehnung ist nichts zu spüren, wohl aber vom Erstaunen darüber, dass es möglich sein sollte, die Söhne von der Haftung für das Tun ihrer Väter freizusprechen.

7 The Book of Ezechiel (The International Critical Commentary) (Edinburgh 1951) 194-204.

Op. cit. 197.

Op. cit. 194.

3 Das Buch Ezechiel (Kurzgefasster Kommentar zu den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments 5,1) (München [2]1896) 70-74.

31 COOKE, op. cit. 194; VON ORELLI, op. cit. 73.

32 Der Prophet Ezechiel (Exegetisches Handbuch zum A.T.) (Leipzig 1847) 121-125.

33 Op. cit. 121.

34 Zu dieser Auffassung kann man vergleichen : K.KOCH (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments (Wege der Forschung 125) (Darmstadt 1972) (Lit!).

35 Vgl. A.JOLLES, Einfache Formen (Tübingen 1930) = (Darmstadt 1969) 150-170, bes. S. 159.

36 O.EISSFELDT, Einleitung in das Alte Testament (Neue theologische Grundrisse) (Tübingen [3]1964) 109-118; E.KOENIG, Die Poesie des Alten Testaments (Wissenschaft und Bildung 11) (Leipzig 1907) 121-126; G.VON RAD, Weisheit in Israel (Neukirchen - Vluyn 1970) 41-53.

37 Ez 17.2; 21.5; 24.3.

38 M.DELCOR, תכן tkn bemessen, in : E.JENNI - C.WESTERMANN, Theologisches Handwörterbuch zum A.T., II (München-Zürich 1976) 1043-1045).

39 Das ist die Interpretation RADAQs, siehe oben die durch Anmerkung 5 signalisierte Stelle.

40 Zu den Einzelheiten dieser casus siehe die materialreiche Erörterung bei ZIMMERLI, op. cit. (Anm. 26), ad loc.

41 Vgl. M.SCHELER, Reue und Wiedergeburt, in : Vom Ewigen im Menschen, Bd. 2 Religiöse Erneuerung (Leipzig 1921) 5-58.

PATRICK SKEHAN

ST. PATRICK AND ELIJAH

Père BARTHELEMY has opened up new vistas in the history of transmission of the Bible text, by his study of the oftentimes discordant voices of those who over the centuries put the Old Testament into Greek. Perhaps then he may be interested in this odd gleaning from a similar Bible text stemming from Roman Africa; its remaining manuscript witness is alleged to have passed through Switzerland on its final journey to Italy.

The problem calling for elucidation begins far afield, with the 5th century Confessio of ST.PATRICK. One of the most difficult passages in that writing, both conceptually and in the details of the text, has always been the following :

> Eadem vero (nocte) eram dormiens et fortiter temptavit me satanas, quod memor ero quamdiu fuero in hoc corpore, et cecidit super me veluti saxum ingens et nihil membrorum (meorum) praevalens. Sed unde mihi venit (ignaro) in spiritum ut Heliam vocarem ? Et in hoc vidi in caelum solem oriri et dum clamarem "Heliam (Heliam)" viribus meis, ecce splendor solis illius decidit super me et statim discussit a me (omnem) gravitudinem, et credo quod a Christo Domino meo (subventus sum et spiritus ejus jam tunc) clamabat pro me et spero quod sic erit in die pressurae meae, sicut in evangelio inquit : (In illa die,) Dominus (testatur,) non vos estis... (Confessio, 20)[1].

Whenever these words were first written[2], in the definitive form in which we have them they are the recollection of an aging missionary bishop ("in senectute mea" Conf., 10; "antequam moriar" Conf., 62) of something that affected him deeply at the age of 22. He was then a runaway after six years of slavery in Ireland, travelling in Gaul (?) in the company of pagan traders; his mature years of preparing as a cleric for the Irish mission were yet to come. The "splendor of that sun" in his dream-visions he inter-

preted afterwards as the glory of Christ; his personal eschatology is bound up with this, as the conclusion to the Confessio shows : -

> sine ulla dubitatione in die illa resurgemus in claritate solis, hoc est in gloria Christi Jesu redemptoris nostri (59).
>
> Nam sol iste quem videmus <ipso> jubente propter nos cotidie oritur, sed numquam regnabit neque permanebit splendor ejus...; nos autem, qui credimus et adoramus solem verum Christum qui numquam interibit, neque qui fecerit voluntatem ipsius, sed manebit in aeternum quomodo et Christus manet in aeternum (60)[3].

What is the role of "Heliam" in the episode ? PATRICK attributes his calling "Heliam" to the prompting of the Spirit. He calls "Heliam" and the response comes to him from the Sun who is Christ. What, then, is the link in PATRICK's mind between Heliam and the sun, the Sun who is Christ ? Generations of writers have come to grips with these questions, one way or another, and have proposed a variety of answers. L.BIELER sums up much of the discussion, and gives an answer of his own, as follows : -

> Patrick clearly states that this act of his was strange to himself : "But how came it into my mind - the mind of an unlearned man - to call Helias ?" More recently scholars were concerned with the apparent improbability that Patrick should have consciously equated Helias with the sun-god Helios. Professor Macalister, who would replace "Helia, Helia" by "Eloi, Eloi," has a noble line of predecessors from Dr. Todd down. Yet a certain fusion of Helias and Helios was quite common in Christian art and poetry in Patrick's time, and a vague remembrance of some representation of the prophet's assumption modelled after pagan pictures of Helios in his chariot, which Patrick could easily have seen in his childhood, would be sufficient to explain his cry in a half-conscious state of mind as well as his astonishment afterwards, when that early impression had again vanished from his memory.[4]

The same author takes a further step in his annotations to The Works of St.Patrick as he presents them in translation[5]. He first covers some of the same ground thus : -

> This strange experience testifies to a certain fusion in Patrick's mind of the prophet Elias and the sun-god Helios. This fusion was common in ancient Christian art and literature; see C(lassica) & M(ediaevalia) 12.144-46. It had two causes : the similarity of their Greek name-forms (Helias-Helios), and the reminiscences of the sun-god in his chariot that were evoked by the fiery chariot in which the prophet was taken to heaven (4 Kings 2.11).

Later comes a paragraph regarding the Sol salutis, which includes the following : -

> The sun that dispelled Patrick's nightmare was, of course, understood by him as the sol verus (the Messianic Sol Iustitiae - Mal.4.2) - Christ. Here again we have the very interesting parallelism of a Christian tradition conceiving of Christ, the Creator of the sun, as the Sun of our salvation (Sol Salutis) opposed to the pagan and Imperial sun-god (Sol Invictus); see now the most interesting mosaic discovered in the recent excavations in St. Peter's, Rome.[6]

In all of this we are left with intriguing possibilities as to what PATRICK may have seen during his desultory pursuit of a boyhood introduction to Christianity and its culture, in Britain, up to the time he was 16 years of age. By contrast, Dr.BIELER is very firm in rejecting the supposition of the "noble line" of writers who sensed that the thought associations underlying PATRICK's night-experience should have something to do with the written text of the Gospels, that of St. Mark in particular. For literary linkage of the names Helias and Helios he adduces Chrysostom, a Byzantine "Apocalypse of St.Anastasia" and, most cogently, the Carmen paschale of SEDULIUS (c.450). Then he comments[7],

> Of this identification Patrick does not seem to be fully aware; there is merely some vague connection between the two names at the back of his mind. Patrick was not in the habit of invoking Elijah; he wonders why he did so in that moment of anxiety (M.Cusack, Life of St. Patrick, 1870, 113[7]).

On the same page he supplies this note (n.112), in which he refers to Dr. (J.H.)TODD in 1864, Prof. (R.A.S.) MACALISTER in 1935, and T.OLDEN and T.R.GLOVER in between : -

> The explanation of Patrick's cry as an echo of Mark 15,34 Heloi Heloi is purely arbitrary; so is the compromise of M.Hitchcock (Hermathena 51,72), viz. that Patrick substituted the name of the prophet from the words of the mockers under the cross : ecce Heliam vocat.

And yet... when one reads Dr.BIELER's text of the Confessio, with ut Heliam vocarem followed shortly by dum clamarem 'Helia, Helia'[8] it seems inescapable that PATRICK the missionary bishop was thinking of the Gospels when he wrote thus. Heliam vocat iste (Matt.27:47) and ecce Heliam vocat (Mk. 15:35), coupled with videamus an veniat Helias liberans eum (Matt. 27:49) or videamus si veniat Helias ad deponendum eum (Mk. 15:36) in con- unction with Jesus' twofold cry from the Cross (Matt. 27:46; k. 15:34) will hardly admit of any other conclusion for one 10 knows how PATRICK leans on Scripture when he writes. Is one choose between Matthew and Mark ? The only sure citation by TRICK from Mark alone, after Dr.BIELER's careful study[9], re- r .ns Mk. 16:15-16, from the "long conclusion" to that Gospel; i occurs both in Confessio, 40 and in the Epistola ad milites C. otici, 20. Matthew is, as might be expected, the much more fı quent source. On the other hand, if one had to choose between El Eli (Matt. 27:46) and Eloi, Eloi (Mk. 15:34) as the sub- co. cious occasion for the cry of Heliam, Heliam - especially if we e thinking also of Helios - one would very likely join Dr. BIE R's "noble line" of commentators and opt for Mark as the mos likely source.

To carry the problem one step further : so long as the question is confined to the time of PATRICK's writing, there might be hope of identifying with some success the type of Gospel text that formed the backdrop for this reminiscence of his youth. But what of the 22-year-old runaway, whose contact with Gospel texts, whether in liturgy or in written form, had been suspended during 6 years of slavery in a pagan environment ? Is one to speculate on what kind of Gospel text in the west of Britain might, by A.D. 401 (?) have lodged precariously in the memory of a 16-year-old, rather heedless boy ?

And yet, there is a datum which deserves to be a part of this discussion, that has not been brought into it by those who have treated of the question up to now. It is in the well-known codex Bobiensis (k) of Mark and parts of Matthew, best edited in full in 1886[10], often studied since, and used in the Old Latin compilation of A.JUELICHER and W.MATZKOW[11]. In that codex, fol. 38b, Mk. 15:34-35 are given thus :
ET EXCLAMAVIT VOCE MAG/NA HELI HELIANM· [12] ET ZAPHANI· DI ME/US DI MEUS· AD QUID ME dereliquisti/ [13]·· ET QUIDAM EORUM QUI ADERANT/ [14] CUM AUDISSENT AIEBANT HELION VO/CAT [15]

So there was, and is, a written text of Mark that not only puts Helion, 15:35, into relationship with Helias of 15:36[16], but what is even more surprising, gives Heliam in the cry from the Cross in 15:34. Here it is not simply Heliam as opposed to Heli or Heloi, but the whole transliterated Semitic reading in k that calls for explanation. The text transcribed by k is neither Mark's nor Matthew's reading with the Aramaic sabacthani or the like. Therefore also not Heloi, here in Mark. In the line of transmission to which k belongs, someone has gone back to an equivalent of ORIGEN's second column of the Hexapla, and has drawn from the source in the Old Testament, Ps.22(21)2a, a Greek transcription of the Psalmist's Hebrew. From such manuscript evidence as remains to us, the Greek standing behind k and related Latin texts will have been as in the first of the three lines

herewith[17] :

ΗΛΙ ΗΛΙ ΛΑΜΑ ΖΑΦΘΑΝΙ
HELI HELI LAMA ZAPTHANI
HELI HELIANM· ET ZAPHANI

After ΛΑΜΑ this does not show an additional A to represent the first half-syllable of Hebrew 'azabtanî; no Greek or Latin codex preserves that for us : an A must have been lost quite early by haplography. Apart from that, both the Greek and the transposition into Latin were faithful enough; and the second line above reflects the Old Latin codices d and h in Matt. 27:46 along with d and i in Mk. 15:34 (ff^2 in Mark, and ff^2 and b in Matthew, are very close to this). The reading of k in Mark as shown in the third line involves a loss of the initial L in LAMA (in the sequence HELI LAMA, unfamiliar to a copyist). This loss made the HELIAM reading possible. It is not simply a borrowing from the next verse, 15:35 (where indeed k does not have HELIAM, but HELION instead); it includes the AM of (L)AMA. The scribe of k must have seen the HELIAM sequence in his prototype; this is reflected in his correction of his own *HELIAN by adding the M (and himself, it would seem, expunging the N). Also, the dot within the line shows that he thought the phrase ended here. From this point on, the LAMA being lost, the scribe jumbles what follows. But the basic fact remains, that HELIAM has become a part of the words of Jesus from the Cross, which is what the duplication of it in the text of the Confessio has suggested to many as the appropriate context for PATRICK's use of it.

From the standpoint of textual criticism of the Gospels, the readings Heliam and Helion may in a sense be regarded as negligible[18]. For PATRICK's narrative in the Confessio, however, they present far more of a challenge. We have them in a manuscript seemingly contemporary with SEDULIUS, and with PATRICK himself. Prof. BIELER agrees with BURKITT that k is not Irish, and with LOWE that it may have been written in Africa. Yet it may well

have traveled as far as Ireland, and the works of CYPRIAN with it[19]. The later history of the book invites speculation : ut traditum fuit illud erat idem liber quem beatus Columbanus Abbas in pera secum ferre consueverat, no less[20]. If the African Gospel tradition had enough viability to carry it to Ireland in the 5th or 6th century, why should it not have been in Britain in the 4th ?

To stay with the text : it is the oldest, seemingly unretouched, African rendering of the Gospels; matching that of CYPRIAN (d. 258). A copy with many flaws. The pagan background transpiring through its Gospel pages does not end with Helion in Mk. 15:35. In Matt. 12:12, k reads Quanto ergo differt homo Iove - for ove[21] BURKITT credits the copyist of k with this. But what if the scribe of k copied what he saw, and the pagan echoes were in LOWE's 2d century papyrus prototype for k, or HOOGTERP's "archetype of the end of the third century," from which it was "a direct copy" ?[22] Were these shadowy gods then exorcised from all copies except k ? Was there anything of the kind in k's text of Matthew, where the parallel to Mk. 15:35 is not now extant ?

PATRICK the bishop knew the long conclusion of Mark; codex k does not have this, but rather the "short ending". So be it; PATRICK in the mid-fifth century should have had a better Bible text than k[23]. But whence came the Passion narrative he should have met with in Britain as a boy ?[24] Bishops from Britain were together with others from North Africa as early as the council at Arles in A.D. 314[25]; by then the African text of the Gospels was scarcely less than a century old. It would seem that ST.PATRICK is an unintentional witness to the influence of such an African text in Britain at about A.D. 400.

If these reflections on Confessio 20 and its background include many questions, PATRICK himself, at any rate, asked the first one. And if in his nightmare he was prompted to echo, however imperfectly, the words of his Lord on the Cross, one can the

more readily accept, as he did, that the response came to him in a mode that he could immediately understand - if, again, he had Helion in his Gospel.

NOTES

1 The words in parentheses are not in the Book of Armagh, toward which the above citation leans in other respects, with the help of the running text and the exhaustive apparatus in Ludwig BIELER, Libri epistolarum sancti Patricii episcopi : part I, Introduction and Text; part II, Commentary (Dublin, Stationery Office, 1952). Reprint for the Irish Manuscripts Commission from Classica et Mediaevalia 11 (1950) 1-150; 12 (1951) 79-214. The broken off citation is of Matt. 10:20.

2 Douglas POWELL's "The Textual Integrity of St. Patrick's Confession", Analecta Bollandiana 87 (1969) 387-409, is directed to other problems, but it incidentally revives the question whether the reworking of Patrician materials in the Confessio may have its origins in more than one draft having been prepared by PATRICK himself.

3 Here the text is exactly that established by BIELER, I, 89-90. He later (I, 143) lists qui numquam interibit among instances in which a subordinate clause is continued as though it were a principal clause.

4 L.BIELER, The Life and Legend of St.Patrick. Problems of Modern Scholarship (Dublin : Clonmore and Reynolds, 1949) 61-62.

5 L.BIELER, The Works of St.Patrick translated and annotated (Ancient Christian Writers 17; Westminster, Maryland : Newman Press, 1953) 84, n.54.

6 The reference given is, B.M.A.GHETTI - A.FERRUA - E.JOSI - E.KIRSCHBAUM, Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano, eseguite negli anni 1940-1949 (Vatican City 1951) 1.38-42 and pl.B, C; 2.pl.XI. The mosaic, dated to the late 3rd century, is reproduced in New Catholic Encyclopedia (New York : McGraw-Hill, 1967) I, 873, as figure 3. For the reference to Sol salutis BIELER makes acknowledgment to the editors of ACW, that is, to J.QUASTEN and J.C.PLUMPE.

7 Libri epistolarum II, 145.

8 The double cry has good support; BIELER himself accepts it, though his two prime witnesses are alone against it. His normalization to 'Helia, Helia' on the basis of one Vita of Patrick must, on the other hand, be regarded as injudicious : the texts give only Heliam, either singly or repeated.

9 Der Bibeltext des heiligen Patrick, Biblica 28 (1947) 31-58; 236-263.

10 J.WORDSWORTH, W.SANDAY and H.J.WHITE, Portions of the Gospels according to St.Mark and St.Matthew from the Bobbio MS. (k)... (Old Latin Biblical Texts II; Oxford : Clarendon). There is a facsimile edition, C.CIPOLLA, Il codice evangelico k della Biblioteca Universitaria nazionale di Torino (Turin, 1913); this the present writer has not seen.

11 Itala : Das Neue Testament in der altlateinischenUeberlieferung (Berlin : W. de Gruyter) I. Matthäus-Evangelium (1938; 1972[2]); II. Marcus-Evangelium (1940; 1970[2]). BIELER expressly states, Libri epistolarum I, 47, that he had not seen JUELICHER-MATZKOW.

12 *Helian; the same scribe then added M, and the N is expunged by a dot.

13 Dereliquisti by a later hand over an erasure. F.C.BURKITT and C.H.TURNER satisfied themselves by autopsy that the original reading was MALEDIXIS/TI (= ὠνείδισας), see JTS 1 (1899-1900) 278-279; 5 (1903-4) 88-107.

14 *Daerant, transposed; the D is dotted and aderant given by a second hand.

15 From Portions of the Gospels, p.21.

16 In 15:36 k reads sine vidieamus (sic) si venit Helias deponere eum. The Helion reading came to my attention through Bruce M.METZGER's The Early Versions of the New Testament (Oxford : Clarendon, 1977) where it is mentioned incidentally, p.315; METZGER also cites BURKITT (n.13 above) and provides other useful leads. A Helian reading occurs in Mk. 15:35 in codex n, and in Matt. 27:47 in b and f (JUELICHER, see n.11 above).

17 The data from individual codices for the first and second lines as here presented are available in I.WORDSWORTH and H.I.WHITE, Novum Testamentum D.N.J.C. secundum editionem sancti Hieronymi, pars prior : Quattuor Evangelia (Oxford : Clarendon, 1889-1898) - inadequately for our purposes, see the next note below; also in JUELICHER-MATZKOW, and in the various editions of the Greek N.T. with critical apparatus. The first, Greek, line is the reading of Codex Bezae both in Mt. and in Mk.

18 Thus WORDSWORTH and WHITE, who edited k (see n.10 above) during the preparatory work for their Vulgate edition, Novum Testamentum, give no indication at all in the latter that Helion is to be found in Mk. 15:35; and in Mk. 15:34 they actually cite k among the witnesses for Heli, Heli, as though the Heliam reading did not exist. In the same 15:34 k is rightly adduced for zaphani.

19 F.C.BURKITT, in JTS 5 (1903-4) 106 : "There is no trace in k of Irish influence; the hand is not an Irish hand, the spelling is not Irish spelling, and the text is not the Irish text of the time of St. Patrick." From E.A.LOWE, Codices latini antiquiores IV (Oxford : Clarendon, 1947) <18>: "465. Turin, Biblioteca Nazionale G. VII. 15. Uncial. Saec. IV-V. ... Ruling on the hair side, several leaves at a time after folding, an Insular practice and otherwise unknown in MSS. of such antiquity... Origin uncertain. Africa is suggested by two considerations : the text of k is nearest to the Gospel text used by Cyprian, an African writer, and the peculiar type of uncial in k has its nearest parallels in two fifth-century MSS. of Cyprian (nos. *458, 464). It was probably at Bobbio from earliest times, and the survival of so unusable a book was most likely due to its being regarded as a relic of the founder...". Reviewing this volume of LOWE in American Journal of Philology 71 (1950) 323-327, L.BIELER says, "A highly interesting group is constituted by Turin F. IV. 27 (no. 458), Turin G.V. 37 (no. 464) - both manuscripts of Cyprian -, and the famous "African" Old Latin Gospels known as k (no. 465). These three manuscripts, once in the Bobbio library, are closely related by their script, a very old uncial, saec. IV-V. The home of these manuscripts was presumably Africa; k, however, as tradition holds, was the travelling gospel of the Irish monk Columbanus, the founder of Bobbio. The Irish connections of the k-text have been emphasized by H.C.Hoskier, who went so far as to claim the Bobbio Gospels for Ireland against all paleographical evidence. I observe that Cyprian is the sole ecclesiastical writer whose works have left a trace in the writings of St. Patrick. Did the whole group of manuscripts come from Africa to Bobbio via Ireland ?"

20 Often quoted : here from Portions of the Gospels, p.xiii. This is from a descriptive entry on a paper fly-leaf to the codex, in a 17th century hand (ibid., p.vii). If, as may well be, the tradition is sound, the saint was carrying around with him an archaic text he did not use in his writings (for COLUMBANUS' Gospel text, cf. J.WORDSWORTH in Portions of the Gospels, p.xvii); why ?

21 F.C.BURKITT in JTS 5 (1903-4) 107; in the codex, fol. 81b (Portions of the Gospels, p.43). A corrector has run a line through the I.

22 These estimates of k's immediate antecedent are from METZGER, Early Versions, p.315, with notes 2,3.

23 "Patrick's Bible text is that of central Gaul, where in all probability he had received his religious training" - L. BIELER, The New Testament in the Celtic Church, TU 88 = SE III, ed. F.L.CROSS (Berlin : Akademie-Verlag, 1964) 318-330; on p.321.

24 "Quia... sacerdotibus nostris non obedientes fuimus, qui nos nostram salutem admonebant (Confessio, 1); "quod obstiterunt peccata mea ut confirmarem quod ante perlegeram" (ibid., 10).

25 J.T.McNEILL, The Celtic Churches (Chicago : University of Chicago Press, 1974) 22.

CESLAS SPICQ

εθος , ειθισμενος

ETUDE DE LEXICOGRAPHIE NEO-TESTAMENTAIRE

Le substantif ἔθος a au moins quatre acceptions dans le Nouveau Testament.

I. Habitude personnelle

Le jeudi de la dernière semaine à Jérusalem, Jésus "alla selon son habitude (κατὰ τὸ ἔθος) au Mont des Oliviers" (Lc XXII,39; cf. XXI,37;Jo.XVIII,2). Ce sens est fréquent dans les papyrus : "comme c'est ton habitude (ὥς ἔθος ἐστί σοι), use de ton influence" (P.FAY.125,5); "c'est notre habitude"[1]; "bien qu'il n'ait pas l'habitude" (P.BREM.54,8). Hébr.X,25 dénonce "l'habitude de quelques-uns (ἔθος τισίν)" de déserter les réunions de l'Eglise (τὴν ἐπισυναγωγήν); ils s'en dispensent individuellement et à maintes reprises; c'est devenu une coutume[2], inspirée par des motifs variables, mais tous condamnables[3].

II. Coutume sociale, religieuse, traditionnelle

La bienséance exige de se conformer aux us et coutumes sanctionnés par l'usage des honnêtes gens dans certains milieux et pratiqués depuis un certain temps : ce qui s'accomplit de la manière usuelle[4]. Le roi Alexandre envoya à Jonathan "une agrafe d'or, comme il est d'usage d'en gratifier les parents des rois"[5]. Les tractations bancaires se font κατὰ τὸ ἔθος[6]; les prix sont déterminés d'avance par l'usage, ἐξ ἔθους (P.GRENF.I,48,15).Les rites et les prescriptions liturgiques déterminent une manière particulière d'agir chez les pratiquants. C'est la coutume, en effet, qui fixait le tirage au sort pour désigner le prêtre qui aurait à faire brûler l'encens[7]. Lorsque Joseph d'Arimathie et Nicodème ont pris le corps de Jésus, l'ont lié avec des bandelettes, avec les aromates, Jo.XIX,40 précise "καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς ἐνταφιάζειν, comme les Juifs ont coutume d'inhumer"[8], il faut entendre : "régulièrement", tout comme on circoncit κατὰ τὸ ἔθος (Sammelbuch, 15,30; 16,18; 9027,21; B.G.U.2216,28).

III. Usage commun et règle juridique

S'il y a une "force de l'habitude" (Epictète III,12,6 : τὸ ἔθος ἰσχυρὸν προηγῆται; PHILON,Joseph, 83; Decal.137; Abr.185; Spec. leg.II,109) et s'il y a une obligation morale de se conformer aux bons usages, une coutume universelle et depuis longtemps traditionnelle[9] tend de plus en plus à prendre force de loi. Dénonçant la divinisation d'un enfant mort, Sag.XIV,16 note : "Cette coutume impie (τὸ ἀσεβὲς ἔθος) a été observée comme une loi (ὡς νόμος ἐφυλάχθη)". L'éthos a autant de force d'obligation que le νόμος. D'ailleurs "la loi n'existait pas du temps d'Homère... les peuples continuèrent à suivre des coutumes non écrites"[10]. On a soutenu que dans les papyrus, l'éthos n'a pas de valeur normative et n'exprime le plus souvent qu'un état de fait sans force contraignante[11]; mais en Egypte il a valeur de droit coutumier, car la sanction judiciaire élève les usages, fondés sur la seule pratique, au rang de droit positif[12]. PHILON observait qu'"une coutume introduit des principes juridiques différents de cité à cité, non les mêmes principes pour tous" (Agr.43; cf. Migr.A.90); "les coutumes sont des lois non-écrites, des décrets pris par des hommes d'autrefois et gravés... dans les âmes de ceux qui appartiennent à une même république" (Spec. leg.IV,149; cf.150; Leg.G.115). C'est ainsi qu'en 68 de notre ère, le préfet d'Egypte Tiberius Julius Alexander prescrit qu'"on ne soit pas contraint à la ferme des impôts ou à d'autres locations du patrimoine, contre l'usage général des provinces, παρὰ τὸ κοινὸν ἔθος τῶν ἐπάρχων" (B.G.U. 1563,30; cf. P.Princet. 119,52; PHILON, leg.G.161). Au IIe s., l'édit du préfet T.Haterius Nepos prescrit aux desservants des sanctuaires : "ils éviteront d'enfreindre les coutumes, en harmonie avec [la dignité des sanctuaires]"[13]. Les contrats stipulent des obligations conformes à la coutume (P.Brem.36,17; P.Oxy.1887,11; P.Ross.Georg. III,32,10).

C'est en ce sens de la consuetudo romaine : "usage répété d'une règle juridique traditionnelle", qu'il faut entendre Lc.II,42 : quand Jésus eut douze ans, ses parents montèrent à Jérusalem "comme c'était la coutume pour la fête [de Pâque]"; κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἑορτῆς est, en fait, une obligation légale (Deut.XVI,16; cf. Ex.XXIII,17; XXXIV,23; Hagiga I,1), ne s'imposant qu'aux hommes, mais la tradition l'étendait aux femmes pieuses. Dans la même acception : "Nous devons aujourd'hui sacrifier, de la façon coutumière (κατὰ τὸ ἔθος), en cette fête appelée Pascha" (FL.JOSEPHE, Ant.II,313; cf. P.Oxy. 1464,4), ou encore Joseph et Marie amenant l'enfant Jésus au Temple "pour accomplir les prescriptions accoutumées de la Loi à son sujet" (Lc.II,27); κατὰ τὸ εἰθισμένον, litt. "selon l'accoutumé de la Loi"[14] est l'usage constant d'une prescription légale.

IV. La procédure romaine

Festus exposant au roi Agrippa l'affaire de Paul : "Ce n'est pas la coutume des Romains (οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις), de céder un homme avant que celui-ci, accusé, n'ait ses accusateurs en sa présence, et qu'il n'ait obtenu la faculté de répondre à l'inculpation[15]. La formule κατὰ Ῥωμαίοις ἔθος ou κατὰ τὰ Ῥωμαίων ἔθη est surabondamment employée par FL.JOSEPHE[16] et dans les papyrus[17], tantôt au sens de façon d'agir habituelle, d'usage constant, tantôt - le plus souvent - au sens technique de "droit romain". Ici, il s'agit manifestement d'un usage normatif et obligatoire, celui de la procédure romaine dans les procès. Le juris studiosus qu'était saint Luc, selon le Canon de Muratori, admirait l'équité du magistrat impérial, car ne pas tenir compte de la coutume ce serait mépriser l'aequitas[18]. Si l'on respecte les formes légales, il faut nécessairement faire comparaître les témoins et que l'accusé ait la possibilité de se défendre[19]. L'éthos est dans le cas une obligation imprescriptible.

V. Les "coutumes de Moïse" et les "coutumes de nos pères"

Dans Act.VI,14; XV,1, il est question des éthè que Moïse a transmises à son peuple, qui sont devenues "les coutumes des Juifs" (Act.XXVI,23; FL.JOSEPHE, Guerre, VII,50), vénérables parce qu'elles sont ancestrales[20] et nationales (Act.XVI,21). Ne pas "marcher selon ces coutumes (μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν) c'est une apostasie envers Moïse (Act.XXI,21; PHILON, Somn.II, 123). Le pluriel constamment employé pourrait faire allusion aux usages religieux ou liturgiques tels que le sabbat (FL. JOSEPHE, Ant.XII,259; XIV,245,246,258,263), la circoncision (B.G.U.82,12 : περιτμηθῆναι κατὰ τὸ ἔθος; FL.JOSEPHE, Ant.I, 214), les ablutions et purifications (FL.JOSEPHE, Ant.VI,235), les sacrifices (IX,262,263; XVI,35), la distinction des animaux purs et impurs, le jeûne, (C.Ap.II,282), etc.[21]. En réalité, il s'agit des institutions fondamentales que le peuple élu a reçues de Dieu, de la Loi et des observances traditionnelles indispensables "pour être sauvé" (Act.XV,1), c'est-à-dire entrer dans le royaume messianique, et qui séparent Israël de toute la Gentilité pécheresse (PHILON, Vit.Mos.II, 193; Spec.leg.III,29; FL.JOSEPHE, Ant.IV,137; XVI,42)."Les coutumes des Juifs" (P.Lond. 1912,86) peuvent, certes, viser une certaine façon de vivre, les usages propres et même quelque règle juridique, mais d'après on usage, c'est une expression technique désignant la religion 'Israël pratiquée par ses fidèles[22], et qui, comme telles, opposent aux "coutumes des Romains"[23].

NOTES

1 P.Laur.1,5 et 12; cf. P.S.I., 1333,12; Sammelbuch, 7993,12; P.Mert.5,20; P.Oxy.900,7 : "ceux qui remplissent habituellement cet emploi" (cf.471,18, discours d'un avocat : "une fois accoutumé à sa honte ἅπαξ γὰρ ἐν ἔθει τῆς αἰσχύνης γενόμενον"); 3057,27, un esprit inquiet : οὐχ ἔθος ἐχούσης ἠρεμεῖν; P.Ryl.238,6 : "tout ce qu'ils ont l'habitude de recevoir"; P.Oxy.2778,5 : "la coutume est de donner de l'orge aux ânes" FL.JOSEPHE, Ant.VI,226 : David a l'habitude de manger avec le roi; VII,130, de se promener à cette heure; VIII,186, de monter sur son char en vêtements blancs; XVII,183 : la manière habituelle d'Hérode de manger une pomme; Testament d'Abraham A, II,5 : "sa coutume était d'aller au-devant de tous".

2 Absolument contraire aux exigences de la piété juive : "Ceux qui aimaient les assemblées des saints (οἱ ἀγαπῶντες συναγωγὰς ὁσίων)" étaient assidus aux réunions synagogales (Psaumes de Salomon, XVI,20; cf. 18). A Penticapée en Crimée, en 80 de notre ère, Chrestè, veuve de Drusus, affranchit son esclave Héraclès, lui donne la liberté complète, "avec faculté pour lui d'aller librement où il lui plaira... excepté pour ce qui regarde la proseuquè à laquelle il devra dévouement et assiduité" (Corp.Inscript.Iudaicarum, n.683; cf. 684). Cf. le Discours VI de saint Jean Chrysostome adressé "à ceux qui ont abandonné la synaxe" (A.WENGER, Jean Chrysostome. Huit catéchèses baptismales, Paris, 1957, pp.215sv).

3 Par simple négligence, ou propos délibéré; par égoïsme, refusant de "se donner" à la vie commune et se privant ainsi de tous les fruits de la charité fraternelle; par orgueil ou dédain de ses frères (cf. I Cor.XI,18-22; Jude 19); vraisemblablement par crainte d'afficher leur foi en période de persécution, ils ne veulent pas se compromettre, abandonnant en quelque sorte la communauté à ses risques et périls, sans lui apporter l'appui du nombre et du courage, ce sont des "lâcheurs, ἐγκαταλείποντες".

4 P.Wiscons.34.10; 35,3; P.Rein.115,17 : "la dépense du soldat, comme c'est l'habitude chez vous, fournissez-la"; Sammelbuch, 9328,5; Epitaphe d'Hermocratès, pédotribe : "Je ne manquais pas à cette habitude, οὐκ ἀπέληγον ἔθους" (Et. Bernand, Inscriptions métriques de l'Egypte gréco-romaine, Paris, 1969, n.XXII,col.III,3); Epitaphe d'Ammonia : "Dis, comme c'est la coutume,: excellente Ammonia, salut" (ibid. XXXIII,9); Epitaphe de Makaria (chrétienne) : "c'est l'habitude des gens pieux" (ibid.LX,4). Il y a des demandes contraires à la coutume (P.Fam.Tebt.15,86 : παρὰ τὸ αἶθος). Chaque peuple a ses moeurs ou ses coutumes propres : les Perses (PHILON, Spec.leg.III,13); les Egyptiens (FL.JOSEPHE,

Ant.I,66; C.Ap.I,317; II,139), les Scythes (C.Ap.II,269), les Grecs (Ant.XII,263). Ce sont des "coutumes étrangères" (Ant. IX,243,290; XX,47,81). PORPHYRE, De Abst.I,13,5 : "Cette pratique existe même chez les Barbares"; 30,9: "Ces hommes se sont imprégnés de passions, de moeurs et d'usages qui ne sont pas de leur race et pour lesquels ils ont pris de l'inclination".

5 I Mac.X,89; FL.JOSEPHE, Ant.XIII,102. Sur ces fibules, distinctions honorifiques, cf. L.ROBERT, Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine, Paris, 1963, pp.445 sv.

6 P.Oxy.370; P.Ryl.78,17; P.Grenf.I,48,15; P.Lond.171 b 19 (t.II,p.176); P.Oxy.2995,2 : "tu as soldé le dû en or, ce qui est la coutume δέδωκας τὸν ὀφειλόμενον ἐξ ἔθους"; PHILON, Deus immut.169.

7 Lc.I,9 : κατὰ τὸ ἔθος τῆς ἱερατείας; cf. Michna, Tamid.III,1; V,2; Yoma II,4; FL.JOSEPHE, Guerre, VI,299 : "Les prêtres, selon leur coutume (ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος), étaient entrés la nuit dans le Temple pour le service du culte; VI,300 : "la fête [des Tabernacles] où il est d'usage que tous dressent des tentes en l'honneur de Dieu"; cf. I,26,153; II,410; IV, 182 : τῶν ἱερῶν ἐθῶν; 582; Ant.III,129; Dan. (Théodotion) Bel,15 : "Les prêtres vinrent durant la nuit selon leur habitude avec leurs femmes et leurs enfants"; Sammelbuch 9340,7 : "C'est la coutume des prêtres du Grand Dieu Souchou"; P.Fuad, 10,10; B.G.U.250,17; P.Oxy.1848,5; P.S.I. 208,6; P.Oxy.2797,3 : liste d'articles pour un sacrifice, κατὰ τὸ ἔθος τῆς θυσίας. L'usage est de réserver aux prêtres une part de la victime (Inscription de Nemroud Dagh, dans Inscriptions gr. et lat. de la Syrie, I, 152).

A.Vaccari, (Ενταφιαζειν, ενταφιασμος in N.T., dans Biblica, 1955, pp.559-561) a montré que ce verbe doit s'entendre : préparer pour la sépulture; il s'agit de "la toilette" du mort.

P.Lond.2041,10 : "ἔθος δ' ἐστιν τοῦτο πανταχοῦ, ceci est la coutume partout"; FL.JOSEPHE, Ant.XV,288, τῶν κοινῶν ἐθῶν; P.Kölner 54,15, πρὸς τὸ παλαιὸν ἔθος; Inscriptions de Bulgarie, 1581,28 et 31; P.Oxy.3178,7 : "A mon propre risque et selon la coutume précédente (κατὰ τὸ προαγον εθος), je choisis le servir la susdite comarchie"; Epitaphe du scribe Ammônios : 'Nous t'invoquons... avec des libations très pures et des offrandes pleines de regret, selon l'ancienne coutume de nos ncêtres, ἀρχαίοις ὥς πάρος ἐστὶν ἔθος" (Et.Bernand, op.c. . LXIV,16); κατὰ ἀρχαῖον ἐθισμα Λινδίων (règlement relatif ıx Sminthias de Lindos), dans FR.SOKOLOWSKI, Lois sacrées s Cités grecques, Paris, 1969, n.139,14-15). FL.JOSEPHE, erre IV,154 : ἔθος ἀρχαῖον. Les habitants d'Andromachis t privé d'eau ceux de Théadelphie, qui en bénéficiaient de-

puis toujours, τοῦ ἀρχαίου ἔθους (P.Ryl.653,9; cf. 676,12 : τὸ ἐξ ἀρχῆς ἔθος; P.Gen.7,8; Sammelbuch 9016, col.I,9; II, 14); κατὰ τὸ ἀεὶ ἔθος τοῦ κάστρου (Sammelbuch, 5276 a; 5589). On n'oubliera pas que pour Aristote, l'habitude est "un perfectionnement que notre nature est apte à recevoir" (Eth. Nicom.II,1,1103 a 23-25), la pratique des vertus morales suppose le concours de la nature, de l'intelligence et de l'habitude; d'où les trois sources de l'éducation : φύσις, ἔθος, διδαχή (M.DEFOURNY, Aristote, Etude sur la "Politique", Paris, 1932, pp.276 sv.). Musonius Rufus se demande ce qui est le plus efficace pour l'acquisition de la vertu : la théorie ou la pratique, ἔθος ἢ λόγος ? Il répond : la théorie enseigne ce qu'est la bonne conduite,tandis que la pratique est l'habitude de ceux qui s'accoutument à agir selon cette théorie. Or la pratique est plus efficace, comme on le voit chez les médecins, les pilotes, les musiciens doctes ou expérimentés (V, édit. C.E.LUTZ, p.48). Plutarque : "On ne se tromperait guère en affirmant que le caractère n'est qu'une habitude prolongée, et que les vertus dites morales sont tout simplement des vertus acquises par habitude" (De lib.educ. 2F-3A); "Il faut venir à bout de la maladie du bavardage en créant une habitude" (De Garrulitate, XIX, 511E); "le respect des gens qui lui sont supérieurs en mérite et en âge donnera au bavard l'habitude de se taire (ibid. XXIII,514E); l'habitude est un entraînement : Dieu aide au progrès de la vertu en nous rendant "accoutumés" à la vie vertueuse (De profect. in virtute III,76D; cf. Consol ad Uxorem, IX, 64B).

10 FL.JOSEPHE, C.Ap.II,155. Cet auteur associe très fréquemment ἔθη καὶ νόμιμα ou νόμοι (Ant.XI,217; XIV.216; XV,254; 328; XVI; 172; Guerre II, 160,195; V,237; C.Ap.II,164; Vie 198). cf. Ant.IX,243 : Achaz violant les lois de sa patrie, immole son fils selon les coutumes cananéennes; XI,212; Guerre, IV,154; V,236,402 : "Les Romains... par déférence pour votre loi, transgressent beaucoup de leurs propres coutumes". Inscriptions de Bulgarie, 317,7-8 : ἀπογράφεσθαι κατὰ τὸν νόμον τῆς πόλεως καὶ τὸ ἔθος. Dans un bail relatif à un jardin, prostagmata, diagrammata et coutumes sont mentionnés côte à côte, comme fondement des modalités de paiement des charges (B.G.U.1118,22; cf. C.Ord.Ptol.114). Alliance constante des deux termes dans PHILON, Lois allég. III,30,43; Sacr.A. et C.15; Quod deter.87; Post.C.181; Deus immut.17; Ebr.193,195, 198; Congr.er.85; Mut.nom.104; Somn.II,78; Joseph,29,42,230; Vit.Mos.I,324; II,19; Spec.leg.IV,16; Virt.65,219; Praem. 106; Flac.52; Leg.G. 134,210,360.

11- H.D.SCHMITZ, τὸ ἔθος und Verwandte Begriffe in den Papyri, diss. Cologne,1970 (recensé et critiqué par J.MODRZEJEWSKI; Bibliographie de Papyrologie juridique, dans Archiv für Papyrusforschung, 1978, pp.184 sv.). Cf. les innombrables exemples fournis par R.Taubenschlag, Customary Law and Custom in the Papyri, dans The Journal of juristic Papyrology 1946, pp.41-54; réédité par Idem, Opera Minora II, Varsovie-Paris, 1959, pp.91-106.

12 J.MODRZEJEWSKI, Loi et Coutume dans l'Egypte grecque et romaine, Paris, 1970; Idem, La règle de droit dans l'Egypte romaine, dans Proceedings of the Twelfth intern.Congress of Papyrology (American Studies in Papyrology,7), Toronto, 1970, pp.317-377, cit P.Oxy.583, une constitution de Domitien, interdisant de réquisitionner sans autorisation impériale des logements et des bêtes de trait, et dénonçant "un usage ancien et persistant qui risque d'acquérir force de loi, παλαιὰ καὶ εἴθονος συνήθεια, κατ' ὀλίγον χωροῦσα εἰς νόμον" (Inscript.gr. et lat. de la Syrie, 1998,15-16; cf. N.LEWIS, Domitian's Order on Requisitioned Transport and Lodgings, dans Rev.intern.des Droits de l'Antiquité, 1968,pp.135-142). Les droits locaux, survivant aux coutumes provinciales (consuetudo provinciae, mores regionis) ont été intégrés après l'édit de Caracalla en 212 dans le droit impérial (GAIUS, Digeste 21,2,6). Ménandre de Laodicée (περὶ ἐπιδεικτικῶν) note que les villes sont désormais régies par "les lois communes des Romains qui nous gouvernent", mais chacune conserve cependant "des coutumes qui lui sont propres et dignes d'éloges".

13 P.FUAD,10,13; cf. P.S.I., 1149,10 : ἱερατικὸς νόμος Σεμνουθι = l'usage ancien,; P.Lund, IV,1,6-7.

14 Sur le participe parfait passif εἰθισμένος (de ἐθίζω), hapax N.T., cf. II Mac.XIV,30; PHILON, Vit.Mos.II,205; FL.JOSEPHE, C.Ap.I,225, les Egyptiens adorant des animaux "s'étaient accoutumés dès l'origine à des idées fausses sur les dieux, εἰθισμένοι δοξάζειν περὶ θεῶν"; Ant.XI,16; P.Oxy.1454,16; B.G.U.1073,12; cf. Esdr.VI,9.

15 Act.XXV,16. Cf. J.DUPONT, Aequitas Romana, Notes sur Actes 25,16, dans Recherches de Science religieuse, 1961, pp.354-385.

16 FL.JOSEPHE, Guerre, III,15, Vespasien "règle selon la coutume romaine l'ordre de marche de son armée"; 124, un centurion le surveille, selon cette même coutume; IV,13,17.

17 Qu'il s'agisse de l'inscription d'un enfant "selon le droit romain" (P.Lugd.Bat.II,2,4; 6,2 et 8; P.Corn.12,10), de l'enregistrement d'un héritage (P.Oxy.7,2), de la vente d'un esclave (P.Oxy.2777,11), d'un dépôt de grains (3049 A 5; B 6-7), d'une femme agissant sans Kyrios pour vendre une partie de sa maison (2236,8; cf. 2566, col.I,4; II,4) ou avec un Kyrios κατὰ τὰ Ῥωμαίον ἔθη dans un acte d'affranchissement (publié par S.DARIS, Note su liberti, dans Studia Papyrologica, 1979,p.7) ou excipant du jus liberorum (P.Michig.627,4; P.Wiscons.58,6; P.Strasb.264,6; P.S.I. 1067,11; 1258,4; B.G.U.96,15; 1662,4,20; 2070,col.I,6; P.Aberdeen,180,2; Stud.Pal.XX,29,14; Sammelbuch 5832; 7838,5; 7843,4; 8940,3; 9573,5) et de contrat de mariage : ἔθει Ῥωμαικῷ καὶ χωρεὶς πάσης ἀντιλογίας καὶ ζητήσεως (P.Ness.18,20;20,21)... tous et toutes prétendent se conformer aux prescriptions des lois romaines.

18 Cf. CICERON, C.Verr.III,60 : "nihil valuisse aequitatem, nihil consuetudinem".

19 On cite le procès de Coriolan (DENIYS D'HALICARNASSE, VII, 26 et 52), PLUTARQUE, Caius Gracchus, III,7 : "C'est chez nous un usage ancestral que, lorsqu'un homme accusé d'un crime capital ne comparaît pas, un trompette se rende à sa porte dès l'aube, et l'appelle au son de son instrument, les juges ne pouvant prononcer avant leur sentence. Tant nos pères étaient prudents et circonspects dans les jugements"; APPIEN, Guerre civile, III,54 : "La loi stipule que le prévenu doit entendre lui-même les accusateurs et n'être jugé qu'après avoir présenté sa défense". Claude en 46 (B. G.U., 64 = R.CAVENAILE, Corpus Papyrorum Latinarum, Wiesbaden, 1956,n.236) défend l'assusé contre la tyrannie des accusateurs; de même sous Néron (B.G.U.628; R.CAVENAILE, op. c.,n.237).

20 Act.XXVIII,17 : τοῖς ἔθεσι τοῖς πατρῴοις; II Mac.XI,25,Antiochus décide "que le temple soit rendu aux Juifs et qu'ils puissent vivre selon les coutumes de leurs ancêtres, τὰ ἐπὶ τῶν προγόνων αὐτῶν ἔθη; IV Mac.XVIII,5; Inscriptions de Magnésie 100 b 12, κατὰ τὸ πάτριον ἔθος; FL.JOSEPHE, Guerre II,195,220; IV,102,136; VII,424; Ant.V,90 : les institutions ancestrales; 101,113; VIII,340. DITTENBERGER, Syl.764,11 : κατὰ τὸ τῶν προγόνων ἔθος (45 de notre ère); 1073,20 : κατὰ τὸ πάτριον τῶν ἀγώνων ἔθος.

21 Cf.FL.JOSEPHE, Guerre, II,1,143,313,425; V,236; VI,300. En Israël, "les usages qui ont pris force de loi, sont devenus des traditions... volonté signifiée par Dieu, reçue par Moïse, transmise par lui et depuis lui par une chaîne in-interrompue" (J.BONSIRVEN, Le Judaïsme palestinien, Paris, 1934, I,p.267).

22 H.I.BELL, Jews and Christians in Egypt, Londres, 1924, p.37; cf. PHILON, Leg.G.115 : "Les Juifs, instruits qu'ils ont été dès les langes, peut-on dire,... par les saintes Lois (la Torah) et aussi par les traditions non écrites (τῶν ἱερῶν νόμων καὶ ἔτι τῶν ἀγράφων ἐθῶν), à croire en un seul Dieu". In Flac.48,50,53; Leg.G.201,210; FL.JOSEPHE, Vie,198 : "S'ils invoquaient ma connaissance des lois, ils déclareraient : nous non plus n'ignorons pas les coutumes de nos pères"; Ant. IV,198; IX,95 : τὰ πάτρια τῶν Ἑβραίων ἔθη καὶ τὴν τοῦ θεοῦ θρησκείαν; XII,126,261,271; XIII,397; XIV,260; XIX,283 : "Auguste voulait que les nations sujettes demeurent fidèles à leurs propres coutumes (ἐμμένοντας τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν) et ne soient pas contraintes à violer la religion de leurs pères (τὴν πάτριον θρησκείαν); 311; XX,75,139; C.Ap.II,10,179.

23 Act.XVI,21. Cf. W.C.VAN UNNIK (Sparsa Collecta, Leiden, 1973, pp.374-385) qui cite Valère Maxime : le préteur pérégrin Cnéius Cornelius Hispalus "obligea les Juifs qui avaient essayé de corrompre les moeurs romaines (Romanos inficere mores) par le culte de Jupiter Sabazius, à regagner leur pays" (dans TH.REINACH, Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme[2], Hildesheim, 1963, p.259,n. 141); DION CASSIUS, L, 25,3, Auguste s'indigne devant ses soldats : "Antoine abandonne aujourd'hui les coutumes de sa patrie (τὰ πάτρια τοῦ βίου ἤθη) pour adopter des moeurs étrangères et barbares, sans respect ni pour nous, ni pour les lois, ni pour les dieux de nos ancêtres); LXVII,14 : Domitien reprochait (au consul Flavius Clemens, son cousin, qui avait pour femme Domitilla sa parente) une impiété, pour laquelle furent condamnés aussi plusieurs citoyens, coupables d'avoir embrassé la religion judaïque (ἐς τὰ τῶν Ιουδαίων ἔθη)".

SHEMARYAHU TALMON

THE ANCIENT HEBREW ALPHABET AND BIBLICAL TEXT CRITICISM

The discovery at Qumran of manuscripts and fragments of biblical books which were copied during the last two or possibly three centuries B.C.E. and the first century C.E., greatly enhanced our knowledge of the history of the Bible text. The Qumran finds added a new dimension to the study of the Bible generally, and especially to a better understanding of the scribal processes, in the widest sense of the term, which affected the wording of Scripture in that crucial state of its transmission. The collation of the biblical materials discovered at Qumran, most of which are in Hebrew and some in Greek, has brought to light a host of readings which diverge from the standard MT, and at times also from the text traditions of the ancient Versions (Vss). A not insignificant number of these variants exhibit criteria which characterize inner-massoretic divergencies found in parallel passages, e.g. : Samuel-Kings and Chronicles; Josh. 24:28-31 and Judg. 2:6-10; Ezra 1:1-3 and 2 Chr. 36:22-23; Ps. 31:1-3 and 71:1-3; Ps.14 and 53; 60:7-14 and 108:7-14; Psalm 18 and 2 Samuel 22; Ps.105:1-15 - 96:1-13 - 106:1,47-48 and 1 Chr. 16:8-36. Some divergent Qumran readings tally with the Samaritan version of the Hebrew Pentateuch. Others dovetail with variae lectiones preserved in one or the other ancient translation, with the LXX taking pride of place. These aspects of biblical research have been submitted to an intensive and extensive analysis since the Qumran manuscripts and facsimile editions were made available to scholars -- by now a matter of some 30 years. The result of these investigations, and the attempts to utilize the information gained from the Qumran materials for the formulation of new hypotheses with regard to the history of the Bible text, can be assessed by the perusal of the considerable literature which is available to the interested student[1]. There is no need to go over ground which has been, and still is, diligently ploughed. There is, though, one aspect to the transmission of

the Bible text which has not been sufficiently investigated in the light of the new finds. I refer to the possible impact on the Bible text of lapsus calami while being transmitted in the ancient Hebrew script which preceded the Aramaic square script.

This paper proposes to alert scholars to the issue which needs to be discussed in greater detail and depth. It is a pleasure and a privilege to dedicate the ensuing presentation to Dominique BARTHELEMY on the occasion of his sixtieth birthday. His contribution to the clarification of the issues at hand are of the first magnitude and of lasting value. They have put us all in his debt.

II

It may be of some merit to put in relief a quite specific quality of the Qumran writings before turning our attention to the immediate problem on hand. Soon after the discovery of the 'Qumran Library', scholars stressed the significance of the new finds for the elucidation of scribal norms and techniques which were practiced by Jewish literati at the turn of the era[2]. The time span of some three hundred years which is illuminated by the handicraft of the Qumran scribes, constitutes the early part of a period of close to a millennium which must be considered a dark age in our knowledge of Hebrew penmanship. Until the discoveries in the Judean Desert, we had practically no information derived from first-hand sources on Hebrew lettering and the appearance of manuscripts which preceded the earliest mediaeval codices in the ninth century C.E. Indeed, some knowledge could be gleaned from rules laid down by the Sages and transmitted in rabbinic literature regarding the production of Torah Scrolls. These tenets fixed the minutiae for the penning of scrolls to be used for public worship down to the spacing of lines, words and letters, the exact locations of 'raised' or 'large' letters, critical symbols such as the puncta extraordinaria and many other

details[3]. However, there were no contemporary sources available by which could be visually verified the injunctions which had emanated from expert teachers who lived mostly after the period in question, and whose traditions were handed down in much later manuscripts.

The discovery of the Qumran scrolls has totally changed the situation. Notwithstanding the fact that the 'Covenanters of the Judean Desert' had seceded from 'mainstream' Judaism of the Second Temple Period, we are on fairly safe ground in positing that the practices of their scribes were not materially different from those prescribed by the Sages for the penning of 'holy books' for their own community. Therefore, the Qumran materials illustrate the Jewish scribal craft of the period generally, including the phenomena of scribal mistakes which sometimes resulted in variant readings[4]. The ancients were quite aware of the fact that aural and optical factors could, and actually did affect adversely the biblical text in its transmission. They knew of mistakes produced by the slurring of phonetically related consonants, especially the gutterals, labials and sybilants. Imprecisions of pronunciation are held up for ridicule, and are taken to indicate a lack of culture and refinement. Often, those 'barbarisms' were associated with specific geographical areas, such as the Galilee and Babylonia. There, probably under the compact of other languages, many Jews had become inept in the proper pronunciation of Hebrew on which the purists insisted. However, the censure did not restrain the 'true' Hebraists, i.e. the Sages, from utilizing for homiletic purposes the interchanges of similar sounding consonants experienced in actual speech patterns. The slurring of the gutturals, e.g., to which one took exception, nevertheless was allowed to become a fructifying factor in midrashic extrapolation, best exemplified by the ʾal tiqre type of midrash[5]. Likewise, the transposition of consonants -- by itself a legitimate characteristic of biblical

Hebrew, but occasionally resulting from inaccurate transmission -- became an accepted and widely practiced mode of homiletic interpretation, known under the term serus[6]. These, and similar phenomena, all well documented and in no need of being presented here in detail, make it evident that the Jewish literati of the Second Temple Period, at times copied books by 'dictation', especially when the speedy production of a relatively large number of copies was required. SEGAL has surmised that Judah the Maccabee had recourse to this technique. After the liberation of Jerusalem, he undertook to provide copies of the holy writings for the Palestinian communities whose books the enemy had burned[7].

Variae lectiones which were generated by the graphic similarity of letters and letter-combinations, appear to outnumber variants which arose from aural confusions. This fact implies that the preponderant means for transmitting the biblical books was 'copying' from a Vorlage, rather than writing down by dictation. The Qumran scrolls enable us to observe in the making, as it were, the diverse types of lapsus calami which in the process infiltrated the text of the Bible. Their impact on its transmission can now be incomparably better assessed than ever before. Thus we have gained a more concrete and more reliable basis for the proper application of textual criticism to the biblical books. The tangible evidence available affords a basis for a statistical grading of the diverse types of variation and for outlining a 'psychology of scribal mistakes'[8]. The possibility of such an undertaking is enhanced by the circumstance that the majority of the variants which can be assembled, were produced at Qumran over a relatively short time span in an exceedingly compact social and geographical setting, for a large part in the Covenanters' scriptorium[9]. The statistical tables, and the projected 'psychology of scribal mistakes', in their turn could lead to a cautious prognosis of variants and variant-types which may be expected to turn up in not yet published manuscripts or in materials hopefully to be discovered in the future.

III

There is one other aspect of the history of the Bible text on which the Qumran discoveries shed new light. The previously unknown literature of the Covenanters is preponderantly composed in the Hebrew language. In its totality, it proves decisively that in those times, Hebrew served as a fairly widespread medium of written, and most probably also of oral communication. The particular configuration which the language takes on in the Covenanters' literature, diverges from biblical Hebrew, and cannot be stamped 'rabbinic' either. It goes a long way to underpin the claim that at the turn of the era, Hebrew was a 'living' language, actually developing or preserving features and a vocabulary which cannot be documented from biblical or rabbinic Hebrew. Even more important for our present concern are the finds of biblical mss. in the ancient Hebrew script, well known from inscriptions of the First Temple Period, which in rabbinic literature is designated k^e^tab daʿaṣ, raʿaṣ or l^e^bonaʾah[10]. Rabbinic tradition of a rather midrashic nature has it that Ezra and the exiles who returned from Babylonia-Persia in the sixth and fifth centuries B.C.E. introduced the 'Assyrian' script into Palestine (Bab. Tal. Sanh. 21b, 23a; Tos. Sanh. 4,7; Tal. Jer. Meg. 1,9; Sotah 6,2). There it superseded the ancient Hebrew alphabet in the transmission of the biblical books. The adoption of the square script by the reconstituted community in the Land of Israel, is presented as a conscious effort at achieving a clear distinction between the returnees and the local population with whom they refused to mingle. Accepting this tradition, scholars tended to assume that by the fourth/third century B.C.E., the Hebrew alphabet had been completely ousted by the square script. Resultingly, the reemergence of some ancient Hebrew characters on coins which stem from the Hasmonean age and even from the days of the Bar Kokhba revolt, was widely interpreted as a mere sign of a nationalist revival ideology which

found its expression in archaizing tendencies. The Qumran material makes evident that this interpretation of the facts is open to discussion. One cannot dismiss offhand the assumption that the Hasmoneans, and later the Bar Kokhba rebels, indeed were motivated by ideological considerations when they symbolically reintroduced the ancient Hebrew script. However, the discovery of biblical manuscript fragments at Qumran, written in that script, lends credence to the assumption that the l^{e}bonaʾah alphabet remained in use throughout the Second Temple Period, even though it was progressively replaced by the square script. It is likewise unwarranted to explain the employment of the ancient Hebrew alphabet by the Samaritans to this very day, as giving witness to conscious archaizing tendencies. Altogether fanciful is the theory that the Samaritans, at some stage in their history, retranscribed the Pentateuch from the square into the ancient Hebrew alphabet, because of the same ideological impulses which allegedly had propelled the Hasmoneans and Bar Kokhba to inscribe their coins with those antiquated letters. The combined evidence of Jewish, Samaritan, and now of Qumran sources, sufficiently buttresses the conclusion that the ancient Hebrew script retained a lease on life until after the destruction of the Second Temple and the cessation of Jewish political sovereignty.

The presumed coexistence of the ancient Hebrew and the Aramaic square characters side by side for several centuries, and their concurrent employment in the manuscript transmission of the biblical books, bears directly on the latter's textual history. In the collation of manuscripts, which admittedly are of a much later date, but, occasionally may reflect an early *Vorlage*, and more so in the comparison of the MT with the Versions, the assumed duality of scripts must be taken into consideration[11]. When coming to account for certain types of *variae lectiones*, some thought must be given to the possibility or rather probability that this or the other variant can be best explained by assuming that it resulted from a confusion of graphically similar letters in the ancient Hebrew, and not in the square alphabet in which

they are quite distinct. This removes from the discussion those pairs or groups of letters which exhibit a marked resemblance in both alphabets. It suffices to mention beth and kaph[12], mem and nun[13], dalet and resh[14], in order to make the point. In instances of an interchange between any of these groupings, it is a toss-up in which of the two scripts the confusion may have occurred[15]. In contrast, the graphic forms of aleph and taw or yod and ṣade in the square alphabet are so markedly different, whereas in the kᵉtab lᵉbonaʾah they show a pronounced similarity, that whenever an interchange between any of these pairs can be assumed to be the source of an extant variant, one may confidently conclude that it occurred on the level of the ancient Hebrew script[16].

The problem has been dealt with in the past[17]. However, it would appear that in the light of the new material, there is room for again drawing attention to it. I propose to limit the ensuing presentation to the identification of variae lectiones and textual difficulties which assumedly resulted form an interchange of aleph and taw. Variants which resulted from other pairs or triads of graphically similar letters, especially yod and ṣade, will be considered in a separate publication. Some of the instances to be discussed here, have already been identified. Credit will be given where credit is due, without attempting to discover, in each case, the originator of the observation[18]. The roster will be enlarged by the addition of proposals which, to the best of my knowledge, so far have escaped the scrutiny of scholars.

VI

A. Interchanges between alef and taw are most readily recognized when they are at the root of two divergent readings in parallel texts, whether in the MT (Aa) or in a translation (Ab). In the latter instances, it may usually be presumed that the versional variants reflect a Vorlage which differed from the present MT.

B. Once the case for the phenomenon has been established on the strength of the above cases, it can be applied also to the elucidation of textually difficult passages which have been affected by the same confusion of alef and taw, even when the proposed emendation cannot be buttressed by any extant text tradition. The credibility of such emendations will be enhanced whenever it can be shown that well-documented scribal lapsus -- e.g. haplography (Ba), dittography or conflation (Bb), and inversion of letters -- furthered the emergence of the faulty reading.

C. A sufficient number of examples collated from different books and diverse constellations of textual traditions, should pave the way for the suggestion of altogether conjectural emendations which cannot be backed by either textual evidence or by the assumed impact of widespread scribal phenomena. Such cases must be considered the weakest link in the chain.

Aa. Parallel Passages in the MT

Some very obvious cases of the presumed confusion of alef and taw can be discerned in the parallel transmission of nom. propr. or nom. loc.[19].

1. Num 16:1 MT (=Vss.) : פלת[20]
   Num 26:5,8 Gen 46:9 MT (=Vss.) : פלוא

Both name formations are found in the biblical onomasticon. The segolatha form is altogether well represented. Cp. e.g. Yefet (Gen.5:32; 6:10; 7:13 et al.); Yesher (1 Chr.2:18); Yered (Gen. 5:15-20 et al.); and the nom. loc. Ḥeret (1 Sam.22:5) and Remet (Josh.19:21). For Paluʾ cp. Rafuʾ (Num.13:9); Saluʾ (ib.25:14; Neh.11:7; 1 Chr.9:7); Paruaḥ (1 Ki.4:17); Sᵉrug (Gen.11 pass.); Baruch Jer.32; 36; 43; 45 pass.), as well as Ḥanun, Shallum, ʾAgub, ʾIru, Paʿu, et al.

A similar interchange of the above two forms may underly the pairs Geshem (Neh.2:19; 6:1,2) - Gashmu (ib. 6:6); and Ḥeleṣ (2 Sam.23:26; 1 Chr.2:39) - Ḥaruṣ (2 Ki.21:19) with the additional phonetic interchange of resh and lamed. In view of the above parallel instances, פלת and פלוא should be regarded as two alternative configurations, both of which are legitimate. The ratio 3:1 is not a good enough reason to accord preference to the first over the second.

2. Judg.9:31 MT : בתרמה[21]
ib.9:41 MT (=Vss.) : באר(ו)מה

Both forms possibly can be traced back to an original nom. loc. Ramah (cp.Josh.18:25; Judg.4:5; 19:13; 1 Sam.25:1 et al.)[22] or Rumah (cp.Josh.15:52; 2 Ki.23:36). If that is the case, אר(ו)מה would have resulted from the prefixing of a prosthetic alef which was misread as taw -תר(ו)מה. The latter plene reading appears to underly the rendition of LXX^B in 9:31 - μετὰ δώρων = בתרומה(?). In contrast LXX^A - ἐν κρυφῇ, and TJ - ברז (ib.) may give evidence to the mispronunciation of בארמה as בערמה = 'cunningly'[23].

3. Num.24:17 MT(=Vss.) : וקרקר כל בני שת
Jer.48:45 MT(=TJ) : וקדקד < בני שאון

The nom. propr. שת (G: Σηθ) shows in TO's midrashic paraphrase - כל בני אנשא - which takes the name to refer to Adam's third son who became the progenitor of all mankind (Gen.4:25)[24]. It was thus understood by RASHI and NACHMANIDES. TJ and TP further develop the homiletic element, giving it a messianic bent, possibly under the influence of the Jer. reading משריתא דגוג-שאון ='the armies of Gog'. However, being wedged in between mentions of Moab and Edom-Seir (Num.24:18), it stands to reason that שת refers to Ammon. This triad of Trans-Jordan states frequently recurs in biblical literature (e.g. Num.21:4,13-15,24; Deut.2:1-20; 1 Sam.14:47; 2 Sam.8:12-14; 2 Ki.24:2 ?; Is.11:14; Jer.9:25; 2 Chr.20:1,10,23), especially in the Oracles Against Foreign Na-

tions (Jer.48:1-47, 49:1-6, 7:22; Ez.25:1-7, 8-11, 12-14; Am. 1:11-12,13-15, 2:1-3). It is of interest to note that IBN EZRA rejects an interpretation of שת which he ascribes to RASHI who allegedly took it as a veiled hint to the illicit intercourse of Lot and his daughters[25] of which sprang the eponym of the Ammonites (Gen.19:30-38).

The Jeremiah passage patently quotes Num.24:17. This connection did not escape the attention of commentators. The textual variants that there are, are well within the limits of legitimate literary variation[26]. Here we are concerned solely with the reading שאון instead of שת, which presumably arose from the following transmission process : the taw of שת was misread as alef; the resulting incomprehensible שא, then was made into the good Hebrew vocable שאון by affixing the noun ending ון.

4. 2 Sam.7:6 MT : ואהיה מתהלך באהל ובמשכן
   1 Chr.17:5 MT : ואהיה מאהל אל אהל וממשכן

The faulty Chr. reading underlies the LXX and also TJ's somewhat praphrastic translation. V to Chr. renders in line with the MT of 2 Sam.: sed fui semper mutans loca tabernaculi et in tentorio. But the independence of this rendition from V to 2 Sam. - sed ambulabam in tabernaculo et in tentorio - implies that the translator of Chr. took refuge in 'translator's licence' to get some sense out of his jumbled Vorlage, which had suffered from several scribal lapsus. The diverse stages of development can be outlined as follows : taw of מתהלך was misread alef; the final kaf of the resulting מאהלך either was accidentally dropped or coalesced by haplography with the initial beth of באהל; the queer text ואהיה מאהל באהל ובמשכן was then 'improved' to read - ואהיה מאהל אל אהל; the beth of ובמשכן possibly became a mem by assimilation to the adjacent letter, or else the scribe had intended to add the words אל משכן (cp.V), but failed to do so.

In sum : the misreading of an alef for a taw set off a chain reaction by which the straightforward 2 Sam. reading became a textual crux in the Vorlage of the Chronicler.

5. Ps.31:3 MT : היה לי לצור מעוז לבית מצודות להושיעני[27]
ib.71:3 MT : היה לי לצור מעון לבוא תמיד צוית להושיעני

T follows MT slavishly in Ps.71:3 by translating the incomprehensible letter sequence לבוא תמיד צוית - למעל תדירא פקידתא. LXX render it freely - εις τοπον οχυρον. This rendition deviates from the one offered for 31:3 - εἰς οἶκον καταφυγῆς - and possibly tallies with T's לחוסנא כריכא- (ib.)[28]. By positing an original partly def. spelling, and the employment of scripta continua, one arrives at the following letter chain : לבואתמ(י)דצו(י)ת Positing a case of inversio, we can read the second link as מדצות = מצדות of 31:3. In the remaining - לבואת, one discerns a conflation of the misread alef with the original taw, and the substitution of a waw for the original yod. The elimination of the above graphic errors produces the reading לבית (= 31:3).

In the following, further instances will be adduced in which the confusion of בית and בוא in the ancient Hebrew alphabet caused the emergence of variae lectiones[29].

6. Jer.38:22 MT : הסיתוך ויכלו לך אנשי שלמך
Ob. 7 MT : השׁיאוך יכלו לך אנשי שלמך[30]

The Ob. quotation is contained in that part of the oracle against Edom (1-9) which the book shares with Jer.49:14-16, 9-10. In that context, the verb נשׁא = 'to give bad counsel' is employed once more in both texts in 'distant chiastic parallelism'[31] : Ob. 3 - זדון לבך השׁיאך; Jer.49:16 השׁיא אתך זדון לבך-. The overall relationship between the Edom oracles in Jer.49 and Ob. does not require our attention. It has been amply discussed in the pertinent scholarly literature[32]. What concerns us is the fact that while missing from the Jeremiah oracle against Edom (ch.49), the phrase in Ob.7 under scrutiny here, turns up in Jer.38:22 in an

altogether different context which pertains to King Sedekiah of Judah. The phrase is employed there in the form of a quotation, combined with a sequel which has nothing in common with the one found in Ob.7. One readily admits that the variants הסיתוך - השׁיאוך may have arisen from the alternate use of two interchangeable verbs which are equally represented in biblical literature[33]. Their alternate employment can be observed e.g. in Rabshakeh's speech(es), recorded in three parallel accounts :

Is.36:14 = 2 Ki.18:29 = 2 Chr.32:15 - ישׁיא
Is.36:18 = 2 Ki 18:32 (missing in 2 Chr.)[34] - יסית
Is.37:10 = 2 Ki.19:10 (missing in 2 Chr.) - ישׁיאך

In 2 Chr.32:15 the two verbs, in fact, constitute a doublet - ועתה אל ישׁיא אתכם חזקיהו ואל יסית אתכם. But the suggestion, nevertheless can be made that הסיתוך in Jer.38:22 is but a misreading of השׁיאוך[35] in Ob.7 involving the graphic confusion of taw and alef, coupled with the substitution of samekh for šin.

7. Ps.22:17 MT :

כי סבבוני כלבים עדת מרעים הקיפוני כארי ידי ורגלי

'he Vss. guessed at the meaning of כארי[36], an apparent noun here a verb could be expected. The emendation[37] to כתרו = 'they ırrounded or encircled me'[38], restores a suitable parallel for סבבו and הקיפוני which are correctly rendered in the Vss. The ading כתרו derives support from a 'distant parallel' in v.13 (the same psalm where similar imagery is employed, with כתר a סבב serving in parallelismus membrorum :

Ps.22:13 MT : סבבוני פרים רבים אבירי בשן כתרוני

Th LXX rendition - περιέσχον με and T - אקפוני (which in v.17 tr slates MT's - הקיפוני) are apt equivalents of כתרוני.

Ab. Variants in MT and the Versions

It may be useful to adduce at the outset some examples of Greek transcriptions of nom. propr. and nom. loc. which reveal a confusion of alef and taw. Such mistakes put in relief the degree to which copyists, and possibly also translators, were prone to misread one of these letter signs for the other.

1. Gen.46:16 MT (=Targs., Sam.,P) : ואצבון[39] LXX : θασοβαν
   2 Sam.2:9 MT (TJ, P) : האשורי[40] LXX : θασιρει
   Ezra 8:21 MT : אהוא LXX BV : θουε[41]
   2 Ki.17:30 MT : אשימא LXX : Ασιμαθ

2. 2 Ki.12:10 MT (=TJ,S) : בבוא[42] איש בית יהוה
   LXX : ἐν τῷ οἴκῳ ἀνδρὸς οἴκου κυρίου

ἐν τῷ οἴκῳ makes no sense in the context. Again בבוא was misread בבית[43], by the translator or rather by the copyist of his Vorlage

In several instances the variation between the MT and a Version consists in the employment of a 1st pers.sing.imperf. form as against a 2nd pers.masc. or a 3rd pers.fem.

3. Ex.20:21 MT (=Sam,LXX,TO,PsJ): בכל[45] המקום אשר אזכיר[44] את שמי
   P (=FT[46]) : תזכיר

The P reading was known to the Sages (cp.FT) who expressly discard it. When establishing a rule that one should preferably pray at a place especially appointed for the purpose, they refer to Ex.20:24, and insist that there the correct reading is אזכיר, and not תזכיר (Jer. Tal. Ber. 8b)[47]. Their insistence leads to the surmise that the rejected reading had some standing outside mainstream Judaism, as P indeed proves[48].

4. A similar, not anymore extant, variant, may have been known in Deut.17:15 MT : שום תשים עליך מלך

It is reflected in the record of an encounter between Rabbi Hizkiah (1st ctry. B.C.E.) and a Kuthite, i.e. a Samaritan. Rabbi Hizkiah's opponent is reported to have said, employing rabbinic exegetical terminology : "It is not written (in Deut. 17:15) 'I shall appoint (a king)', but 'you shall appoint', because you shall put him over you" (Jer.Tal.Sanh. 20d)[49].

5. 1 Sam.24:10 MT : ואמר להרגך ותחס עליך[50]

The Vss. reflect here what seems to be the correct 1st pers. sing. - ואחס[51], LXX : καὶ ἐφεισάμην, P and TJ : וחסית. The MT has suffered from further scribal errors, both in the consonantal text and in the vocalization[52]. We'amar must be corrected to wa'omar[53]. The impossible להרגך resulted from the omission of two crucial alefs[54]. When these mistakes are remedied, the original text can be restored : ואמר לא אהרגך ואחס עליך = 'I said, I shall not kill you, and had compassion with you'. It was thus correctly understood by the LXX : καὶ οὐκ ἠβουλήθην ἀποκτεῖναί σε = 'I did not wish (or refused) to kill you' (? ואמאן להרגך). The sense of the passage is also reflected in the free TJ rendition : ואמרו אחרינך למקטלך = 'others meant (said) to kill you'.

. Jer.3:8 MT : וארא כי על כל אדות אשר נאפה[55]
LXX^{mss}, Q, Luc, P : καὶ εἶδεν - ותרא

e MT reading shows in the main Greek tradition - καὶ εἶδον,
d in TJ's - וגלי קדמי. The reading ותרא = 'she saw' which un-
rlies εἶδεν, is supported by other 3rd pers.fem.imperf. forms
i the immediate context - v.7b : ותרא(ה), v.8 : ותלך ותזן. The
s stitution of an alef for a taw in the MT, may have been in-
f. enced by other neighboring 1st pers.sing.forms - v.7 : ואמר;
v. : ואתן.

At imes, it is practically impossible to prefer one of the varia s over the other. Occasionally, the context or a prevalent lit ary usage may tip the scales in favor of this or that.

7. Jer.2:3 MT (=LXX, TJ) : רעה תבא אליהם[55]
Luc (LXX[mss])[56] : ἐπάξω

תבא of the MT has exact parallels in Jer.5:12 and 23:17. As against this, the reading underlying Luc - אביא, tallies with the prevalent use of the hif'il in similar phraseology, with God as the subject - 6:19; 11:11,23; 19:3,15; 23:12; 32:42; 36:31; 45:5, mirrored in ἐπάγω, ἐπάξω, ἐπήγαγον of the LXX.

8. Is.2:9 MT (= 1QIs[a], TJ) : ואל תשא להם
LXX : καὶ οὐ μὴ ἀνήσω αὐτούς

Neither wording is fully adjusted to the context. In the entire passage 2:5-22, only here is a verb in the 1st pers.sing. used in the MT. Elsewhere the verbs are in the 3rd pers.sing. or pl., with the one exception of כי נטשתה in the introductory address (2:6[a]).

9. 2 Sam.22:41 = Ps.18:41 MT (= T) : (ו)אצמיתם[57]
LXX : καὶ ἐθανάτωσας αὐτούς; ἐξωλέθρευσας

The 1st pers.sing. derives support from the same forms in vv. 38, 39, 43. But also the 2nd pers.sing. has parallels in the adjacent verses 40 and 44. Thus, on the face of it, one reading cannot be preferred over the other for contextual-stylistic reasons. The different Greek verbs employed by the translators to render Heb. ṣmt, appear to imply that both their Vorlagen read - ותצמיתם[58].

B. Interchange of alef - taw with the added impact of scribal phonomena.

a. Haplography

1. Esth.2:14 MT : היא שבה אל בית הנשים שני אל יד שעשגז

There can be little doubt that here the final taw of an original שנית coalesced with the initial alef of אל. šenit is preserved correctly in 2:19 and 9:29 where a haplography could not occur since there the term is not followed by a word which begins with an alef.

2. Hos.8:4-5 MT : למען יכרת.זנח עגלך שמרון...

The alef of the 1st pers.sing.imperf. of the original אזנח[59] appears to have been lost by haplography in the taw which closes the preceding word - יכרת. The correct reading shows in ἀποτρίψαι of the LXX. The copyist of the MT Vorlage may have been influenced by זנח in v.3 where it is appropriately rendered by the LXX - ἀπεστρέψατο[60].

3. Josh.19:4 MT (=TJ) : בת(ו)ל
1 Chr.4:30 MT : בת(ו)אל

or the correct Chronicler's reading cp. the nom. propr. b^e^tu'el ı Gen.chs. 22 and 24 pass.[61].

1 Chr.4:29 MT : ובתולד
Josh.19:4; 15:30 MT : ואלתולד

I and TJ reflect the MT readings. An elision of the lamed in ד אלה, may have facilitated the fusion of the alef with the taw.

5. Josh.15:32 MT : ולבאות
ib. 19:6 MT : ובית לבאות[62]

The 'ss. reflect the MT reading in both instances[63]. The probably ori nal component בית of the nom. loc. is preserved in a rather

strange version of the above name found in the third parallel of the town-list of Judah in

1 Chr.4:31 MT : ובבית בראי ובשערים

Here, the LXX translate the vocable ובבית, and transcribe the other component, combining it with the following place name : καὶ οἶκον βαρουμσεωριμ.

b. Dittography or Doublets

1. 1 Sam.17:52 MT : ...עד בואך גיא ועד שערי עקרון

Only here in the entire O.T. is the noun gayʾ employed as a nom. loc. Therefore, its correctness may be rightly questioned. TJ gives it the general connotation - 'valley', and translates boʾ^{a}ka freely - 'slope' or 'ascent' : מעלנא דגיא. The LXX rendition - ἕως εἰσόδου Γεθ ... καὶ ἕως Γεθ-reflects a Hebr. Vorlage which read twice גת in the verse. This reading now has turned up in a Qumran fragment (4QSam^{a})[64]. One surmises that גת was miswritten גא[65], and that then this word, which makes no sense in the context, was turned into the common noun גיא by the insertion of a yod. In the present MT, the partly faulty variant - עד בואך גיא ועד שערי עקרון was conflated with the correct alternative - ועד גת ועד עקרון. By eliminating the first, the reconstituted original text reads : וירדפו את פלשתים ויפלו חללי פלשתים בדרך שערים ועד גת ועד עקרון. The battle had been fought in the area of Socoh and Azekah in the Judean plains (1 Sam.17:1-2). The vanquished Philistines fled to their cities Gath and Ekron via the road passing the city of Shaʿaraim which neighbors Socoh and Azekah (Josh.15:35:36), hotly pursued by Saul and his men.

In the analysis of the variants found in the MT of the parallel passages Ps.31:3 and 71:3[66], it was said that the similarity of ancient Heb. alef and taw repeatedly caused a confusion between the vocables בית and בוא, further involving the often found interchange of waw and yod. It would appear that in some instances a scribe incorporated both alternative readings in his exemplar.

The custom as such is well documented[67]. It shows a reticence on the part of the ancient literati to choose between two transmitted readings when a decision could not be based on compelling or, at least, acceptable criteria[68]. Rather than taking one out of circulation by dropping it from his copy, he would absorb both alternatives in his text[69]. The resulting doublet, at times can be detected in the comparative study of diverse witnesses to the reading in question, or simply by the syntactical oddity which it produces.

2. Hag.1:2 MT : לא עת בא עת בית יהוה להבנות

Commentators have remarked on the jumbled wording of this verse, and have proposed various emendations. Thus, EHRLICH would retain the text in full, but would correct the first <u>ᶜet</u> to read <u>ᶜata(h)</u> : "noch ist die Zeit nicht gekommen, die Zeit... <u>etc</u>."[70]. The LXX - οὐχ ἥκει ὁ καιρὸς τοῦ οἰκοδομῆσαι τὸν οἶκον κ' (= V), and TJ - עד כאן לא מטא עידן (perhaps לא עתה ?), appear to miss out a translation of the first <u>ᶜet</u>. This certainly makes for a smoother reading. However, it would seem that also ב(ו)א is redundant[71], being but a faulty reading of בית. We surmise that an overcautious copyist of the proto-MT spliced the erroneous reading עת בא into the correct(ed) text : לא עת בית יהוה להבנות = 'this is not the time to build the house of God'.

3. Is.23:1 MT (=1QIs[a]) : כי שדד מבית מבוא מארץ כתים נגלה למו

The difficult text has troubled translators and commentators. The LXX lack an equivalent for מבית, and render the remaining words paraphrastically[72]. In TJ all the component words of MT are represented, but again in a free rendition, in which מבית is taken to mean 'their harbors' - ארי איתבזיזו מחוזיהון מלמיתי. This suggestion is echoed in EHRLICH's proposition to translate : "sie ist zerstört und kein Landungsplatz mehr"[73]. TUR-SINAI's emendation[74] -- כי שודד מכתים בא מארץ כתים נגלה למו - "A despoiler came from Kittim, from the Land of Kittim he appeared before

them", -- appears to be more radical than required. We presume that מבוא and מבית are two alternative readings, the second being the correction of the first. After the excision of מבוא, we read : כי שדד מבית (מ)ארץ כתים נגלה למו. Assuming an implied 'enemy' as the subject of <u>niglah</u>, the following translation can be offerred : '(Tyre) was sacked from within, (from) the Land of the Kittim (the enemy) came upon them'.

C. Conjectural Emendations

1. Our last example of a presumed doubling of בוא and בית, is somewhat more complex. Because of its conjectural nature, it is offered with some reservation, and is in need of further consideration. On the face of it, the text of Is.30:29 MT (= 1QIs^{a}) : ושמחת לבב כהולך בחליל לבוא בהר יהוה אל צור ישראל runs smoothly. TJ reflects it <u>in toto</u>, although paraphrastically. However, the LXX have no equivalent for לבוא : καὶ ὥσεὶ εὐφραινομένους εἰσελθεῖν μετὰ αὐλοῦ εἰς τὸ ὄρος τοῦ κυρίου...
What is more, a part of the Greek tradition (LXX^{A}) renders τὸν οἶκον instead of - τὸ ὄρος. The interchange of הר ה' and בית ה', is frequently found in biblical literature. In the instance under review, it may have occurred on the translation level, or else may mirror a Hebrew <u>Vorlage</u> which read : כהולך בחליל לבית יהוה אל צור ישראל. In that case, לבוא of the MT would be a misread לבית. The resulting faulty text subsequently was smoothed out by the insertion of בהר.

2. Prov.17:10 MT : תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה

The proposed reading אחת[75] for תחת[76] at the beginning of the first stich, restores the parallelism with מאה at the end of the second stich[77].

3. Mal.1:3 MT : ואשים את הריו שממה ואת נחלתו לתנות מדבר

Assuming a metathesis in addition to the mistaking of a taw for an alef, we propose to read לנאות מדבר[78]. This reading is supported by LXX and S. The phrase constitutes an excellent parallel to שממה in the first stich. The two terms often are used in parallelismus membrorum in descriptions of destruction and desolastion. Cp. e.g. Is.27:10; 34:13; 35:7; 65:10; Jer.33:13; Ez. 25:5. naveh (= nawum) - shepherds' encampment, may be found coupled with šmm e.g. in Jer.10:25; 50:45; Ps.79:7.

4. Gen.30:33 MT : וענתה בי צדקתי ביום מחר כי תבוא על שכרי לפניך

Although תבוא is reflected in the Vss., we suggest to substitute for it אבוא which has the backing of TF - איעול[79]. Jacob's speech thus would read : "let my honesty witness for me tomorrow (or later), when I come to settle my wages with you".

5. Job 12:21 MT : שופך בוז על נדיבים ומזיה אפיקים רפה

Despite its apparent straightforward wording, the second stich constitutes a crux interpretum. The LXX could not make head or tail out of the Hebr. phrase, and rendered it ταπεινοὺς δὲ ἰάσατο - 'to heal the suffering', making ripah = 'he weakened, undid', - to mean the exact opposite - ripaʾ = 'he healed'. The hap. leg. m^e^ziaḥ often is taken to be a subform of another hap. leg. - mezaḥ (Is.23:10) to which the connotation 'dam, weir' is ascribed. Accordingly, ʾafiqim is understood as 'stream', and thus as a synonym of ʿamuqot and ṣalmawet = 'subterranean waters of dark areas', mentioned in the ensuing verse. Ergo, the above stich should be translated : "(God) weakens (or : breaks) the dyke(s) of streams".

However, the parallelismus membrorum of v.21 makes us expect ʾafiqim to be a synonym of n^e^dibim - 'princes, nobles' in the first stich and thus is further aligned with yoʿ^a^ṣim = 'counsellors and rulers' in the preceding verse (cp. Ps.107:40). This leads to the assumption that an original taqifim[80] became ʾaqifim,

as a result of the taw being misread as alef. This nonsensical letter sequence then was made to read ʾafiqim by deliberate or accidental inversio (serus). The proper meaning of the stich yet shows in the targumic translation : ותקוף תקיפיא מחלש - "He weakens the strength of the powerful". The verse was so understood by the medieaval commentators GERSONIDES and RASHI[81] who, in addition, identified m^e^ziaḥ with ḥagor = 'mail of coat', adducing in support Ps.109:19 - ולמזח תמיד יחגרה - "with a mail of coat he always will gird himself"[82].

6. Num.17:25 MT (= LXX[83]) : ותכל תלונתם מעלי ולא ימתו

The verb can be understood as a 3rd pers.sing.fem. predicate connected with the pl.fem. noun t^e^lunotam, or else as 2nd pers. sing. masc. in the piʿel with Moses as the subject, whom God tells to stop the people's complaints. However, in keeping with the general tenor of the passage in which God is the agent, ואכל appears to be the better reading. Cp. Num.16:21; 17:10 MT: ואכלה אתם; LXX : ἐξαναλώσω; TO-TJ : ואישיצי יתהון.

7. Gen.4:8 MT : ויאמר קין אל הבל אחיו

All Vss., to the exception of TO, supply here what appears to be Kain's missing speech, which could be expected to come after the introductory - wayoʾmer : "let us go into the fields". Also some of the medieaval commentators like NACHMANIDES, and less explicitly RASHI and IBN EZRA, who base themselves on rabbinic traditions, presupposed some such additional comment. In contrast, EHRLICH acutely observed that also in 2 Chr.1:2, the introductory verb wayoʾmer is not followed by direct speech, but rather by an action : "Solomon and all the assembled people went..."[84]. Like EHRLICH, CASSUTO wished to refrain from textual emendation. However, he realized that if wayoʾmer is accorded here the usual connotation of 'he said', some direct speech should have followed. Therefore, he took the term to mean - "(Kain) gave a sign to Abel' to follow him, deriving the verb from the infrequently used, and

etymologically not fully explained noun tamrurim[85]. In Jer.31:20 it is found in synonymous parallelism with ṣiyunim = 'markstone, sign'. Possibly also timrot ʿašan = 'smoke' (Joel 3:3)[86] or 'dust-pillars' (Songs 3:6) could be adduced in comparison. In keeping with this train of thought, it is suggested to read in Gen.4:8 - ויתמר קין אל הבל אחיו = 'Kain motioned to his brother Abel'. Thereupon both went out into the fields where the fratricide was committed.

We shall conclude this series by making reference to three stems -- נצת - יצת - יצא. Like בוא and בית they were prone to cause textual variants which give evidence to the interchange of ancient Hebrew alef and taw.

8. Ex.22:5 MT (= LXX, Targs.): כי תצא אש ומצאה קצים

On the face of it, ki teṣeʾ ʾeš without any indirect obj. could pass muster. However, it should be noted that in the remaining ten mentions of the phrase, it is unfailingly preceded or succeeded by a noun with the prepos. min or mi/me (Lev.9:24; 10:2; Num.16:35; 21:28; Judg.9:15,20; Jer.48:45; Ez.5:4; 19:14; 28:18)[87]. For this reason, it has been suggested[88] to read in Ex.22:5 - כי תצת אש - 'if a fire should be kindled etc.', assuming an erroneous reading of alef for taw[89].

9. The same situation obtains in
Jer.21:12 MT : פן תצא כאש חמתי
LXX : ὅπως μὴ ἀναφθῇ ὡς πῦρ ἡ ὀργή μου

In Jer.4:4, the LXX render the identical expression in the MT - μὴ ἐξέλθῃ. TJ reflects in both instances tuṣat : לית דילמא ידלק כאשתא רוגזי, which constitutes an excellent parallel to ubaʿarah in the second stichs of these verses.

10. The interchange of nṣt/yṣt with yṣʾ emerges in the LXX translation of

Lam.4:15 MT (= T) : כי נצו גם נעו

LXX : ὅτι ἀνήφθησαν[90]

The translator failed to recognize what appears to be the correct derivation of naṣu from nṣh - 'make desolate'[91] (cp. Jer. 2:15; 4:7; 9:9, 11)[92]. The LXX confused that same stem with yṣh/yṣt in :

11. Jer.46:19 MT (= TJ) : כי נף לשמה תהיה ונצתה מאין יושב

LXX : καὶ κληθήσεται οὐαί - ex : καὶ καυθήσεται

In Lam.4:15, the error may have been facilitated by the plene writing - נאצו which yet shows in P, and which more readily could be read נתצו. A further complication is introduced when one stem of the above triad is subjected to metathesis. Then nṣt = 'to kindle, burn', - becomes identical with ntṣ = 'to smash'. Both expressions are found in descriptions of destruction.

12. Jer.4:26 MT : ראיתי והנה הכרמל המדבר וכל עריו נתצו

LXX : καὶ πᾶσαι αἱ πόλεις ἐμπεπυρισμέναι

TJ : וכל קרוהא צדיאה

The Greek translator derived the Hebr. verb from nṣt, whereas TJ took it to be a from of nṣh, and rendered it correctly - 'were laid waste'. This case leads us to a discussion of our last example which requires a somewhat more detailed analysis.

13. 2 Ki.10:26 : ויצאו את מצבות בית הבעל וישרפוה

27 MT (= TJ) : ויתצו את מצבת הבעל ויתצו את בית הבעל

וישימהו למחראות עד היום

The MT appears to exhibit a conflation of readings. The LXX, on the whole, mirror the MT. But a part of the Greek tradition omits some components of the MT which appear to be redundant. In v.26, LXX^{BL} does not translate בית; and the first stich of v.27 is altogether missing from LXX^{B}. It would take us too far afield to

survey the diverse attempts which were made to explain the MT, and to square it with the LXX. Instead, I wish to present the following proposal for consideration :

wayoṣi'u in v.26 should be corrected to *wayiṣtu* which resulted by inversion (*serus*) from *wayitṣu*. Thus, the two first stichs of v.27 - ויתצו את מצבת הבעל, and - ויתצו את בית הבעל, emerge as alternative readings which a copyist erroneously, or for reasons of piety, inserted into his exemplar. Together with v.26, they give us a triplet-conflation. If this analysis of the accrusion process stands up to scrutiny, the original, much shorter text, presumably read : ויתצו את מצב(ו)ת בית הבעל
וישמהו למחראות עד היום

In the second line, it is tacitly understood that *bet haba'al* of the first line, now serves as the object of *way^{e}simehu*.

wayisr^{e}fuha at the end of v.26 is grammatically not aligned with either *maṣebot* or *bet haba'al*. It may be surmised that it was secondarily appended when *wayoṣi'u* took the place of *wayitṣu*[94]. It was apparently felt that merely 'taking the *maṣebot* out of the temple' left yet something to be done : they had to be burned. A parallel may be found in the Josiah episode. The king commanded the priests "to remove (*l^{e}hoṣi'*) from the temple all vessels made for Baal and Asherah ... and he burnt them (*wayisr^{e}fem*) outside Jerusalem" (2 Ki.23:4). We may further compare the report on David's war against the Philistines. 2 Sam.5:21 relates that after having been defeated, the Philistines "left their idols, and David and his men carried them away (*wayiśa'em*)". The pious Chronicler substituted a more befitting reading which removed any doubt that David might have put the idols to his own use : "David commanded that they be burned in fire *wayiśarfu ba'eš* (1 Chr.14: 12).

V

In the foregoing presentation, some forty variant readings in the biblical text were discussed which may be presumed to have resulted from the confusion of *alef* and *taw* in the ancient Hebrew script. The not inconsiderable number of these *variae lectiones* gives reason to believe that a systematic investigation of the Hebrew text, and its painstaking comparison with the versional text traditions, may bring to light more instances of such interchanges. What is especially required, in view of the time-span involved, is a careful collation of the MT and the Vss with the text preserved in Qumran biblical mss and fragments, in the Pesher literature, and in quotations from the Bible which abound in the Covenanters' non-biblical writings. The survey should encompass not only the *alef* - *taw* pair, but all groupings of characters which exhibit a pronounced graphic similarity in the *k^{e}tab l^{e}bonaʾah*. A synopsis of all these cases will be conducive to a better understanding of scribal techniques, and of human failings and weaknesses which affected the text of the Bible in the long history of its transmission.

NOTES

*In addition to the conventional abbreviations, the following sigla will be used :

D DELITZSCH Friedrich, Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament (Berlin und Leipzig, 1920).

E-R EHRLICH A.B., Randglossen zur hebräischen Bibel I-VII (München, 1908-1914).

E-M EHRLICH A.B., Mikrâ ki-Pheshutô, Die Schrift nach ihrem Wortlaut - Scholien und kritische Bemerkungen zu den heiligen Schriften der Hebräer I-III (Berlin, 1899-1901), (Hebrew).

K KENNEDY J., An Aid to the Textual Amendment of the Old Testament, ed. by N.LEVISON (Edinburgh, 1928).

P PERLES F., Analekten zur Textkritik des Alten Testaments, Neue Folge (München, 1895, Leipzig 1922).

QHBT CROSS F.M. - TALMON S., eds., Qumran and the History of the Bible Text (Cambridge, Mass., 1975).

R ROBERTS B.J., The Old Testament Text and Versions (Cardiff, 1951).

T-P TUR-SINAI N.H., Peshuto shel Miqra I-IV (Jerusalem, 1962-69), (Hebrew).

T-L TUR-SINAI N.H., The Language and the Book I-IV (Jerusalem, 1952-1958), (Hebrew).

V VACCARI A., "Scrittura Fenica-Samaritana Nella Bibbia Ebraica", Biblica 19 (1938), pp.188-201.

Wr WUERTHWEIN E., The Text of the Old Testament, translated from the German by P.R.ACKROYD (Oxford 1957).

W WUTZ F., Die Transkriptionen in der Septuaginta bis zu Hieronymus (Stuttgart, 1933).

1 The reader will get an overview of the present stage of the discussion by a perusal of papers assembled in : D.BARTHELEMY O.P., Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament (Göttingen, 1978), and in QHBT. See further J.A.SANDER's presidential address at the SBL Meeting, November 1978, "Text and Can Concepts and Methods", JBL 98 (1979), pp.5-29.

2 E.L.SUKENIK drew attention to these similarities already in his pioneering : Megilloth Genuzoth - A First Report (Jerusalem 1948), pp.1-11 (Hebrew).

3 A summary of the issues is provided by R.BUTIN, The Ten Nequdoth of the Torah or the Meaning and the Purpose of the Extra ordinary Points of the Pentateuch (Massoretic Text), reissued with a Prolegomenon by S.TALMON (New York 1969).

4 See : S.TALMON, "Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of Qumran Manuscripts", Textus 4 (1964), pp.95ff. = QHBT, pp.226ff.

5 See : S.TALMON, ib., pp.125-132, = QHBT, pp.256-263.

6 The most convenient presentation of the Rabbis' exegetical terminology may be found in W.BACHER's classic, Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur (Leipzig 1899).

7 M.H.SEGAL, "The Promulgation of the Authoritative Text of the Hebrew Bible", JBL 72 (1953), pp.35-47, reprinted in : S.Z. LEIMAN, ed., The Canon and the Masorah of the Bible (New York 1974), pp. 285-297.

8 See : W, p.81.

9 See : S.TALMON, "The Old Testament Text", in : The Cambridge History of the Bible, vol.1, From the Beginnings to Jerome, ed. P.R.ACKROYD and C.F.EVANS (Cambridge 1970), pp.182ff. = QHBT, pp.24ff.

10 For a concise summary of the issue, see : D.DIRINGER, "Early Hebrew Script Versus Square Script", in : Essays and Studies Presented to Stanley Arthur Cook, ed. D.W.THOMAS (London 195C pp.1-15.

11 This is occasionally done en passant. Cp. e.g. D., p. 103,§1C For some more systematic attempts to deal with the issue, see below notes 16 and 17.

12 See, e.g. D., p.110, §107; W, p.72.

13 D, p.116, 121; pp.117-118, 128.

14 D, pp.105-107, 104 a-c; W, p.72; further : J.ZIEGLER, Beiträge zur Jeremias-Septuaginta, Mitteilungen des Septuaginta-unternehmens (MSU) VI (Göttingen 1958), 61-62.

15 K, p.34ff.; R, p.93.

16 W, pp.318-319; V; P - the references to PERLES' publication are made from notes, since the book was not available to me at the writing of the final version of this paper.

17 See publications quoted above. It would appear that S.D. LUZATTO was the first scholar in modern times who paid attention to the matter. See his : Il Profeta Isaia (Padova 1858-67), p.165 ad Is.11:15; IDEM, Karme Shomron (Frankfurt a/M, 1851), p.106 (Hebrew); IDEM, Kerem Ḥemed, II (Wien 1836), p.130 (Hebrew); IDEM, Otzar Neḥmad, II (Vienna, 1857), p.33 (Hebrew). Further : S.TALMON, "The Town List of Simeon", IEJ 15 (1964), p.238.

18 References to the scholarly discussion of the examples to be adduced in the following will be kept to a bare minimum, so as not to proliferate footnotes.

19 Cp. V, loc.cit.

20 Cp. P, p.34.

21 Cp. V., p.191; E-R, IV, p.31 takes the initial bet to be part of the name ("stammhaft"), and not a preposition.

22 Thus EUSEBIUS, Onomasticon, and HIERONYMUS, ad loc.

23 The same interpretation underlies RASHI's comment. GERSONIDES took tormah as a nom.loc., identical with ʾarumah, and connected the names with rumah = 'height'. KIMCHI records both explanations.

24 This is the understanding of MAIMONIDES, and also of some modern critics. See, e.g. T-P, II, 1, p.250; E-M, I, p.289.

25 שת is understood as the lower part of the body (cp. 2 Sam. 10:4; Is.20:4), or of the country of Moab (E-R, I, p.206).

26 See : S.TALMON, QHBT, pp.336ff.; SANDERS, op.cit., p.12ff.

27 Cp. K, p.39; V, p.192; T-L, I, p.114.

28 Cp. Jer.1:18 LXX : ὡς πόλιν ὀχυράν, and see : S.TALMON, "An Apparently Redundant MT Reading - Jer.1:18", Textus 8 (1973), pp.79-83.

29 See below Ab2 (p.510); Ba5 (p.513); Bb1-3 (p.514-516).

30 In accord with the MT, LXX employ here two different verbs : ʾΗπάτησάν σε (Jer.), and ἀντέστησάν σοι (Ob.). TJ renders : ʾatᶜayuk.

31 See : S.TALMON, QHBT, pp.358ff.

32 See most recently : D.L.CHRISTENSEN, Transformations of the War Oracle in Old Testament Prophecy, HDR 3 (Cambridge, Mass.1975), pp.164, 227-234 and literature quoted there.

33 16 mentions of nšʾ may be found, and 18 of swt.

34 For masit in 2 Chr. 32:11, the parallel accounts have no equivalent.

35 nšʾ is present five times in Jer. (4:10 twice; 29:8; 37:9; 49:16), whereas there is only one more mention of swt. The ratio of 5:1, though, is of no linguistic or literary import.

36 LXX : ὤρυξαν; Aq.: ἐπέδησαν; Sym.: ὡς ζητοῦντες; Hieron. : vinxerunt. T appears to combine the MT with the LXX reading : נכתין היך כאריה.

37 P, p.34; cp. S.D.LUZATTO ad Ez.3:12. T-L, II, p.416 reads karu.

38 Cp. Ez.19:9 - wayitnuhu basugar.

39 V, pp.190-191; W, p.318. Sam. and P read : weʾesbaᶜon.

40 The original reading may have been - hagesuri.

41 Thus also Esdr. ad loc.

42 V, p.192; E-R, VII, p.307.

43 Cp. Aa5 (p.508), Ba5 (p.513), Bb1-3 (p.514-516).

44 Sam. reads : ʾazkarti, for ideological reasons. The Samaritans claim that the 'holy place' had already been established by Moses on Mount Garizim, and thus its establishment could not be projected for the future (cp.Deut.11:29; 27:12). This concept shows in the added passage to their version of the Ten Commandments (Ex.20:19; Deut.5:20).

45 V, p.191, E-R, I, p.346.

46 FT has a pl. - דתידכרו (Neofiti - דתדכרו).

47 ומה טעם "בכל המקום אשר אזכיר את שמי"? אשר תזכיר אין כתוב כאן, אלא בכל המקום אשר אזכיר.

48 Cp. also Yalkut Shimeᶜoni I, 305.

49 ר' הזקיה היה הולך באורחא. פגע ביה חד כותי. א"ל:ר' את הוא רבהון דיהודאי? א"ל : אין. א"ל : חמי מה כתיב "שום תשים עליך מלך". אשים אין כתיב, אלא תשים, דאת שוי לך

50 W, p.319; V, p.191; E-R, II, p.250.

51 In his edition, ad loc., GINSBERG correctly observed : "aleph interchanges with taw."

52 See commentaries.

53 As in the second stich of the verse. Cp. further Is.40:6 MT : weʾamar; 1QIsa: waʾomrah, which is the correct reading. E-R, III, p.250 retains weʾamar with God as the subject.

54 For the omission of a final mute alef cp. e.g. 1 Chr. 2:24 MT : bekaleb, lege : baʾ kaleb; Ps.68:18 MT : bam sinay baqodeš, lege : baʾ misinay; Esth.4:14 MT : ʾim leᶜet kazoʾt, lege : ʾim laʾ (loʾ) laᶜet kazoʾt; 1 Sam.3:14 MT (=TJ) : welaken nišbaᶜti, LXX : καὶ οὐδ' οὕτως ὤμωσα et al.

55 K, p.39; V, p.191 : E-R, IV, p.244.

56 ZIEGLER records in his apparatus - 130' 198 538 Tht PsChr Lucif.

57 V, p.191.

58 V adduces also the rather dubious case of Hab.3:16 where MT reads : ʾanuaḥ, and ms Barberini has : φυλάξεις, for which TJ's - dešabqani may be compared.

59 This reading certainly should be preferred over zanaḥti, suggested in BH3. E-R, V, p.188 deletes zanaḥ altogether, and begins v.5 with למען יכרת.

60 In both instances, TJ translates freely - taᶜu.

61 In LXXB to Josh. 19:4, Βαθουλ of LXXA is missing.

62 Cp. Aa5 (p. 508), Ab2 (p. 510), Bb1-3 (pp.514-516).

63 LXXA transcribes - καὶ Λαβωθ, LXXB - καὶ Λαβως, respectively - καὶ βαιθλαβαθ or καὶ βαθαρωθ.

64 The text will be published by F.M.CROSS. For the present see : F.M.CROSS, "The Oldest Manuscripts from Qumran", JBL 74 (1955), pp.165ff. = QHBT, 169ff.; IDEM, "The History of the Bible Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert", HTR 57 (1964), pp.293ff. = QHBT, pp.189ff.

65 W, p.319; V, p.189; K, p.39; E-M, II, p.144; E-R, III, p.230.

66 See Aa5 (p.508), Ab2 (p.510), Ba5 (p.513).

67 The phenomenon is found in all Vss.

68 See : S.TALMON, "The Three Scrolls of the Law that were Found in the Temple Court", Textus 2 (1962), pp.14-27 = S.D.LEIMAN, ed., op.cit., pp.455-468.

69 See : S.TALMON, "Double Readings in the Massoretic Text", Textus 1 (1960), pp.144-181; IDEM, QHBT, pp.344ff.; IDEM, IDB Suppl. Vol.s.v. "Conflated Readings" (1976), pp.170-173; with reference to the LXX cp. e.g. J.ZIEGLER, op.cit. (n.14), pp.87-113.

70 E-M, III, p.364; E-R, IV, p.319 reads b^e^not for boʾ ʿet and deletes l^e^hibanot at the end of the verse.

71 T-P, 3,2, p.534.

72 ὅτι ἀπώλετο καὶ οὐκέτι ἔρχονται...

73 E-M, III, pp.44-45. EHRLICH adduces Jonah 1:3 in support of his explanation of bwʾ as 'to arrive in a harbor'. See also E-R, IV, p.80-81.

74 T-L, II, p.421.

75 E-R, IV, p.97; V, p.192.

76 The LXX understood it as a verb - συντρίβει (possibly deriving it from nḥt or ḥtt). Similarly T : ʿala. - RASHI correctly queried the interpretation of teḥat because the Massoretes stressed the first syllable. Therefore he suggested to take it as a noun, similar to ḥitat.

77 For the opposition "one... one hundred", cp. 1 Chr.12:15.

78 This reading is to be preferred to נוח, suggested by several scholars (cp. Zeph. 2:6). See : E-R, V, p.354. T-L, II, p.120 suggested to read natati.

79 Neofiti-חיעול. E-R, I, p.150 accepts the Sam reading yaboʾ.

80 Cp. Eccl. 6:10.

81 Cp. W, pp. 318-319; V, p.189; E-R, VI, 230 despairs of the verse.

82 Cp. the second stich of the verse : תהי לו כבגד יעטה.

83 καὶ παυσάσθω; TO and TJ reflect the same text, but adjust the verb to the pl.noun.

84 E-M, I, pp.15-16.

85 U.CASSUTO, A Commentary on the Book of Genesis, tr.from the Hebrew I. Abrahams (Jerusalem 1961-64), vol.I, ad loc. T-L, III, pp.136-137 proposes to derive wayoʾmer from ʾmr - 'to lift up' (cp. Deut.26:17), in contrast to the twice employed nfl in the preceding verses (5-6). E-R I, p.21 reads way^{e}maher.

86 Cp. Ex.13:22 et al. - ʿamud ʾeš.

87 The same construction is found in combinations of ʾeš with yrd (cp. 2 Ki.1:10, 12, 14).

88 V, p.192; K., p.39.

89 ʾeš is frequently found with yṣt in the hifʿil. Cp. Jer. 11:16; 17:27;21:14; 43:12; 49:27; 50:32; Ez.21:3; Am. 1:14; Lam. 4:11 et al.

90 In Lam.4:19, the LXX render by the same verb the Heb. dlq.

91 TJ - ʾitqoṭṭu - reflects the Konsonantenbestand of the MT, but derived the verb from nṣh = 'to quarrel'. Similary E-R, VII, p.50.

92 Cp. further 2 Ki.19:25 = Is.37:26(?).

93 E-R, IV, p.354.

94 Similarly E-R, II, p.304 who deletes v.26 altogether as a variant of v.27b.

Index of biblical passages analyzed

JUDIT TARGARONA DE SAENZ-BADILLOS

LE TEXTE GREC DU LIVRE DES JUGES PRESENTE PAR LES MANUSCRITS (d)ptv

Puisque j'ai commencé à travailler à la critique textuelle de l'Ancien Testament sous la direction du Père BARTHELEMY, c'est pour moi un grand honneur de lui faire l'hommage de cette modeste contribution à une meilleure compréhension du délicat problème de la transmission textuelle du livre grec des Juges, et particulièrement du texte que lui-même a appelé "antiochien"[1], représenté par les manuscrits KZgln(o)w.(d)ptv.

Dans ma thèse de doctorat : Historia del Texto Griego del Libro de los Jueces[2], j'ai eu l'occasion d'examiner la nature des nombreuses variantes qui caractérisent les différentes recensions et révisions que l'on peut trouver dans ce livre de la Bible Grecque, et que, selon la répartition traditionnelle[3], j'ai commencé par grouper en quatre familles[4] :

Groupe (1) = (1') = Befj(m)qsz + (1") = $irua_2$

Groupe (2) = (A)Gabc(k)x Syr

Groupe (3) = $MN(h)yb_2$

Groupe (4) = (4') =KZgln(o)w + (4") = (d)ptv

C'est principalement le texte du groupe que j'ai appelé conventionnellement (4") qui va constituer l'objet essentiel de cette brève étude.

1. Texte pré-antiochien et édition antiochienne

Suggestive est l'hypothèse du Père BARTHELEMY selon laquelle le "texte antiochien" du livre des Juges semble se partager entre deux sous-groupes représentés respectivement par les mss. glnw et dptv; le premier "représentant une forme assez primitive (pré-antiochienne) et le secon une forme nettement plus évoluée (édition antiochienne)"[5].

Mon étude, cependant, ne confirme pas entièrement cette hypothèse A mon avis, pour le livre des Juges, il y aurait un "texte antiochien" donné aussi bien par l'ensemble des manuscrits KZgln(o)w.

(d)ptv que par les seuls KZgln(o)w et une révision tardive de ce même texte, représentée par les mss. (d)ptv; c'est ce que font apparaître non tant les variantes particulières des manuscrits formant le groupe que j'ai appelé (4"), mais surtout les passages où ce groupe se sépare de (4') pour suivre, dans sa leçon, les autres manuscrits de la LXX.

Nous nous trouvons, effectivement, devant deux groupes textuels, mais non devant deux sous-groupes d'un même texte, formés respectivement par (4') et (4").

Le premier groupe que nous appellerons d'ores et déjà (4+4') constitue proprement le "texte antiochien" des Juges : de fait, c'est celui qui coïncide le mieux avec les citations bibliques de Théodoret de Cyr[6].

Je vais tâcher de définir le texte présenté par les mss. (d)ptv (4"); mais auparavant je dois préciser que les leçons de ces manuscrits ne coïncident avec celles des *Quaestiones* que dans la mesure où elles coïncident avec celles de (4').

Dans les cas où (4") présente des variantes particulières, ses leçons diffèrent toujours de celles qui sont attestées par ce ère Grec[7].

e cela on peut déduire que les manuscrits qui constituent le oupe (4") témoignent du "texte antiochien" dans la mesure où s leçons coïncident avec celles des manuscrits qui forment le upe (4'), mais que, quand le texte de (4") prend une teneur i épendante, ses leçons ne peuvent pas être considérées comme " tiochiennes".

Pl que d'un texte "préantiochien" et d'une "édition antiochienne je pense qu'on devrait parler d'une forme textuelle "antioch ne" (4+4') et d'une révision "post-antiochienne" (4"), dont il être question maintenant.

2. Caractère du texte représenté par les mss. (d)ptv

a) Tendance expansionniste de (4")

La base du texte de (4") est certainement la même que celle du groupe antiochien (4+4'), cependant (4") se distingue de (4') par une tendance expansionniste clairement intentionnelle.

Dans le travail dont j'ai déjà parlé[8], j'ai eu l'occasion d'étudier toutes les omissions (ou leçons O) et additions (ou leçons +) de ces groupes par rapport aux autres manuscrits des Juges de la LXX pour arriver au tableau suivant, qui n'a qu'un intérêt quantitatif :

Nombre de leçons + — Nombre de leçons O

a) de l'article
b) d'adjectifs et de pronoms
c) de particules
d) d'un mot ou d'un ensemble de mots

	Nombre de leçons +			Nombre de leçons O		
	(4)	(4')	(4")	(4)	(4')	(4")
a)	36	4	3	3	17	1
b)	39	2	13	4	20	3
c)	40	3	6	13	12	3
d)	165	11	11	17	61	11
Total	280	20	33	37	110	18

Le nombre d'additions du groupe (4), c'est-à-dire des mss. KZgln(o)w.(d)ptv, par rapport au reste des manuscrits grecs des Juges, est très grand, tandis que ce sont les mss. KZgln(o)w (4') qui manquent d'un nombre considérable de leçons comprises dans les autres manuscrits du livre grec des Juges. Il y a 110 passages où le texte de (d)ptv (4") comprend la leçon + des autres groupes textuels tandis qu'il n'y en a que 20 où une addition de (4') ne se trouve pas dans (4").

C'est le même schéma que montrent le plus grand nombre de leçons O et leçons + qui apparaissent dans plus d'un groupe de manuscrits en relation avec les autres.

Dans les variantes des Juges de la LXX où des leçons reposent sur plus d'une famille textuelle, les groupes qui coïncident entre eux le plus souvent sont[9] :

(1)+(3)........ 52,9 %
(3)+(4")....... 39 %
(2)+(4')....... 33,6 %
(2)+(4)........ 33 %

La clef de cette complexité est fournie par le groupe (4") et sa nette tendance expansionniste, car, tandis que les manuscrits formant les groupes (2)+(4) contiennent un certain nombre de leçons absentes du texte des groupes (1)+(3), (4") suit la leçon des groupes (1)+(3) et, spécialement du groupe (3), dans les leçons + de ces groupes absentes du texte de (2)+(4').

Moyennant quoi les coïncidences des différents groupes entre eux se simplifient de la façon suivante :

(2)+(4+4')..... 66,6 %
(1)+(3)........ 52,9 %
(3)+(4")....... 39 %

ela signifie que, quand dans les Juges de la LXX on trouve des ıriantes présentes dans plus d'une famille textuelle, ce sont s groupes (2)+(4+4') et (1)+(3) qui coïncident entre eux dans plus grand nombre de passages. Il est à signaler aussi que ınd (4") s'écarte de (4') pour utiliser une leçon qui manque s ce groupe, cette leçon-là se trouve généralement dans le t te présenté par les mss. $MN(h)yb_2$ (3).

Er 'e qui concerne les leçons O et leçons + en question, le no re respectif de leçons additionnelles est le suivant[10] :

Nombre de leçons + — Nombre de leçons O

a) de l'article
b) d'adjectifs et de pronoms
c) de particules
d) d'un mot ou d'un ensemble de mots

	(2)+(4)	(2)+(4')	(1)+(3)	(1)+(3)+(4")
a)	24	1	24	1
b)	21	4	21	4
c)	16	4	17	3
d)	55	1	54	1
Total	116	10	116	9

	(1)+(3)	(1)+(3)+(4")	(2)+(4)	(2)+(4')
a)	1	7	1	7
b)	3	7	3	7
c)	7	16	8	17
d)	5	23	5	23
Total	16	53	17	54

Il est logique que ces tableaux soient pratiquement corrélatifs : les leçons + de ((2)+(4) ou (2) et (4') correspondent en général aux leçons O de (1)+(3) ou (1)+(3)+(4') ou vice versa.

Les leçons additionnelles où (4") coïncide avec (2)+(4') sont au nombre de 116, tandis que dans la majorité des leçons O de ces groupes, (4") présente aussi les leçons additionnelles de (1)+(3).

(4+4'), tels qu'on peut les observer, tant dans leurs variantes particulières que dans leur coïncidences avec les leçons du groupe (2), contiennent un grand nombre de leçons + et de leçons O par rapport aux autres manuscrits de la LXX.

Par contre les mss. (d)ptv tendent à emprunter aux autres familles textuelles et particulièrement au groupe de manuscrits MN(h)yb$_2$ (3), les leçons qui ne se trouvent pas dans les mss. KZgln(o)w (4').

b) Dépendance du groupe (4") à l'égard du groupe (3)

Comme je l'ai déjà signalé plus haut, ce sont les groupes (3)+(4") qui, après les groupes (2)+(4+4') et (1)+(3), coïncident entre eux dans le plus grand nombre de leçons[11]. Mais cela ne signifie pas que les groupes (3)+(4"), considérés isolément, présentent un grand nombre de leçons particulières par rapport aux autres familles de manuscrits[12] : on s'aperçoit seulement que, quand (4") se sépare de (4') pour emprunter des leçons à d'autres groupes, ces leçons apparaissent généralement dans les mss. MN(h)yb$_2$.

Une étude détaillée des doubles leçons de (4") par exemple confirme cette hypothèse, car les doublets de (4") ne présentent aucune originalité et consistent invariablement dans la simple juxtaposition de deux leçons : l'une se trouve dans (4') et l'autre est toujours attestée dans le texte du groupe (3) :

Dans un passage cette autre leçon figure seulement dans le texte de (3).

1.Jg 5,15[13]	εν τη κοιλαδι εξετεινεν ποδας αυτου εξαπεστειλεν πεζους αυτου εις την κοιλαδα ινα τι συ κατοικεις εν μεσω χιλιων εξετεινεν (var)	4"
	εν τη κοιλαδι εξετεινεν ποδας αυτου (var)	3
	εξαπεστειλεν πεζους αυτου εις την κοιλαδα ινα τι συ κατοικεις εν μεσω χειλεων (var: + εν τοις ποσιν αυτου 2: ινα - χειλεων Syr.-)	2;4'
	εν κοιλασιν απεστειλεν εν ποσιν αυτου (var)	1

Les groupes (2)+(4') présentent aussi un doublet avec une leçon marquée d'un obèle qui suppose la double traduction du v.16. Le groupe (4") présente les leçons des groupes (3) et (4').

<u>Dans six passages elle figure dans le texte des groupes (1)+(3).</u>

2.Jg 1,33 και κατωκησεν νεφθαλει εν μεσω του χαναναιου του κατοικουντος την γην οι δε κατοικουντες βαιθσαμυς και την βεθλααναθ εγενηθησαν αυτω εις φορον και κατωκησεν ιηλ εν μεσω του χαναναιου του κατοικουντος την γην (var) 4"

οι δε κατοικουντες βαιθσαμυς και βεθλααναθ εγενοντο αυτοις εις φορον και κατωκησεν ιηλ εν μεσω του χαναναιου του κατοικουντος την γην (var) 4'

και κατωκησεν νεφθαλει (ιηλ 2) εν μεσω του χαναναιου του κατοικουντος την γην οι δε κατοικουντες βειθσαμυς και την βαιθενεθ εγενηθησαν (-νοντο 1/ αυτοις (αυτω 1"; 3) εις φορον (var) 1;2;3

Le groupe (4') présente une leçon semblable à celle du groupe (2) et, très voisine de celle des groupes (1)+(3), mais dans un ordre différent : Groupes (1) + (2) + (3):

- και κατωκησεν νεφθαλει (ιηλ 2) --- την γην
- οι δε κατοικουντες --- εις φορον

Groupe (4') :

- οι δε κατοικουντες --- εις φορον
- και κατωκησεν ιηλ --- την γην

Le groupe (4") présente une partie de la leçon de (4') précédée de celle des groupes (1)+(3), mais avec les variantes de (3).

Groupe (4") :

- και κατωκησεν νεφθαλει --- την γην
- οι δε κατοικουντες --- εις φορον
- και κατωκησεν ιηλ --- την γην

Dans la première partie (4") a νεφθαλει qui est la leçon des groupes (1)+(3), et dans le reste ιηλ, leçon qui se trouve dans les groupes (2)+(4').

3.Jg 10,16	μονω και ουκ ευηρεστησε κς εν τω λαω	4"
	μονω	1; 3
	και ουκ ευηρεστησεν (-σε κς εν 4') τω λαω (var : Syr ÷)	2; 4'

Les leçons grecques n'ont pas, dans ce passage, d'équivalent dans le TM.
Le groupe (4") présente la leçon de (1)+(3), et en plus la leçon, marquée d'un obèle, des groupes (2)+(4') avec les mêmes variantes de (4') par rapport à (2).

4.Jg 11,13	και πορευσομαι και απεστρεψαν οι αγγελοι προς ιεφθαε	4"
	και πορευσομαι	1; 3
	και απεστρεψαν οι αγγελοι προς ιεφθαε (Syr ÷)	2; 4'

Ces leçons n'ont pas d'équivalent dans le TM.
Le groupe (4") présente, sans aucune modification la leçon des groupes (1)+(3), et en plus la leçon marquée d'un obèle, des groupes (2)+(4').

5.Jg 18,22 εκραζον κατοπισθεν και κατελαβον τους
υιους δαν (var) 4"

εκραζον κατοπισθεν υιων δαν 4'

εβοησαν (εκραζον MNy) και κατελαβον
τους υιους δαν (var) 1; 3

εκραζον κατοπισω υιων δαν και εβοησαν
προς υιους δαν (var) 2

Le groupe (4") présente une leçon mixte, mélange de celles des groupes (4') et (1)+(3).

6.Jg 20,40 ηρξατο αναβαινειν επι πλειον 4"
ηρξατο αναβαινειν 2; 4'
ανεβη επι πλειον 1; 3

Le groupe (4") présente la leçon complète de (2)+(4'), avec en plus la leçon επι πλειον empruntée aux groupes (1)+(3).

7.Jg 20,43 καταπαυσαι αυτον καταπαυσει και εδιωξαν
αυτον απο νουα κατα ποδα αυτου (var) 4"

καταπαυσαι αυτον καταπαυσει και κατετρε-
χον αυτον (var) 4'

καταπαυσαι αυτον καταπαυσιν και κατεπαυσεν
αυτον (var) 2

και εδιωξαν αυτον απο νουα κατα ποδα
αυτου (var) 1; 3

Le groupe (4") présente la leçon commune aux groupes (2)+(4') ave la variante de (4') καταπαυσει, et en plus toute la leçon des groupes (1)+(3).

Dans sept passages elle figure dans le texte des groupes (2)+(3).

8.Jg 4,11	παντες οι πλησιον του κειναιου	4"
	παντες οι κιναιοι (var)	4'
	οι πλησιον του κειναιου	2; 3
	χαβερ ο κειναιος (= οι γ')	1

Le groupe (4") présente une leçon mixte, mélange de celles de (4') et de (2)+(3).

9.Jg 11,11	επ αυτους εις κεφαλην αυτων	4"
	επ αυτους εις αρχοντα (var)	4'
	εις κεφαλην επ (om ha_2) αυτων (var)	3
	επ αυτων εις κεφαλην	2
	εις κεφαλην επ αυτους	1

Le groupe (4") présente la leçon επ αυτους qui se trouve dans les groupes (1)+(4'), avec en plus celle des groupes (2)+(3), sans la préposition et avec l'ordre de mots du groupe (3).

10.Jg 11,37	πλην και	4"
	πλην	4'
	και	2; 3
	om	1

Le groupe (4") présente la leçon de (4'), plus celle des groupes (2)+(3).

11.Jg 19,3	ευφραινομενος παρην	4"
	ευφραινομενος	4'
	παρην	2; 3
	ηυφρανθη	1

Le groupe (4") présente la leçon de (4'), avec en plus celle des groupes (2)+(3).

12.Jg 19,6	επιεικως αρξαμενος	4"
	επιεικως (var)	4'
	αρξαμενος (=α'θ')	2; 3
	αγη	1

Le groupe (4") présente la leçon de (4'), concrètement celle des mss.Zg, et en plus celle qui est attribuée à AQUILA et THEODOTION des groupes (2)+(3).

13.Jg 20,33.34	εκ του τοπου αυτων εξαναστανta απο των οπισθεν αυτων και ηλθον (-θεν tv) απο των οπισθεν αυτων απο δυσμων της γαβαα και παρεγενοντο εξ εναντιας της γαβαα (var)	4"
	εξαναστανta απο των οπισθεν αυτων (+ και ηλθον απο των οπισθεν αυτων Zow) απο δυσμων της γαβαα	4'
	εκ του τοπου αυτου απο δυσμων της γαβαα και παρεγενοντο εξ εναντιας της γαβαα (var)	2; 3
	εκ του τοπου αυτου απο μαρααγαβε και ηλθον εξ εναντιας της γαβαα (var)	1

Le groupe (4") présente :

1) Une partie de la leçon de (2)+(3) : εκ του τοπου ατου (-ων 4")
2) La leçon de (4'), concrètement celle des mss. Zow.
3) Le reste de la leçon des groupes (2)+(3), mais sans la répétition de : απο δυσμων της γαβαα.

14.Jg 20,48	διδυμων εως βαμα παντας τους ευρεθεντας εξης εως κτηνους εως παντος του ευρεθεντος	4"
	διδυμων εως βαμα παντας τους ευρεθεντας εξης εως κτηνους (var)	4'
	εξης εως κτηνους εως παντος του ευρεθεντος (var)	2; 3
	μεθλα και εως κτηνους και εως παντος του ευρισκομενου (var)	1

Le texte antiochien présente une double leçon qui semble provenir d'une double traduction de MĔTOM ʿAD-BĔHEMAH :

-διδυμων εως βαμα
-εξης εως κτηνους

Δίδυμος, dans la LXX traduit généralement TOʾEM. La forme TOMĪM est attestée en Gen 25,24. On pourrait supposer que le texte hébraïque traduit par (4) ait eu une métathèse par rapport au TM.

Quant à ἑξῆς, dans Dt 2,34 et 3,6 la LXX traduit MĔTIM par ce mot, bien que cette traduction soit peu usuelle. Il est à noter que la leçon MĔTĪM au lieu de MĔTOM se trouve dans différents codices hébreux colationnés par KENNICOTT et DE ROSSI.

Le groupe (4') présente donc sa leçon propre avec en plus celle des groupes (2)+(3) qui trahit une traduction différente du texte hébreu; (4") répète, lui, toute la leçon des groupes (2)+(3).

Dans les neuf passages restants elle figure dans le texte des groupes (1)+ (2) + (3).

16.Jg 4,11	εκειθεν απο καινα (var)	4"
	εκειθεν	4'
	απο καινα (var)	1;2;3

Le groupe (4") présente la leçon de (4'), en plus de celle des groupes (1)+(2)+(3).

17.Jg 6,11	η ην του	4"
	η ην	4'
	την του (var)	1;2;3

17.Jg 6,11	πατρος αβιεζρι (var)	4"
	αβιεζρι (var)	4'
	πατρος εσδρει (var)	1;2;3

Dans ces deux passages (4") présente une leçon mixte de celle de (4') et d'une partie de celle des groupes (1)+(2)+(3).

18.Jg 9,25	και επισυνεστησαν τω αβιμελεχ οι ανδρες σικιμων και εθεντο αυτω οι ανδρες σικιμων	4"
	και επισυνεστησαν τω αβιμελεχ οι αρχοντες σικιμων και οι ανδρες αυτης (var: +και εθεντο αυτω οι αρχοντες σικιμων και οι ανδρες αυτης ow)	4'
	και εθεντο (εθηκαν 1) αυτω οι ανδρες σικιμων	1;2;3

Le groupe (4") présente la première partie du doublet du groupe (4'), avec οι ανδρες au lieu de οι αρχοντες, avec en plus la leçon intégrale des groupes (1)+(2)+(3).

19.Jg 16,9	αμα εν	4"
	αμα	4'
	εν 2°	1;2;3

20.Jg 20,33	γαβααλ	4"
	γαβαα	4
	βααλ	1;2;3

Le groupe (4") présente, dans ce passage, une leçon mixte de celles de (4') et de (1)+(2)+(3).

21.Jg 21,5	και ειπον οι υιοι ιηλ λεγοντες (var)	4"
	και ειπον οι υιοι ιηλ (var)	4'
	λεγοντες	1;2;3

22.Jg 21,17	ειπαν πως εσται	4"
	ειπαν	1;2;3
	πως εσται	4'

23.Jg 21,19	και εις	4"
	εις 2°	1;2;3
	και	4'

Dans ces trois dernières passages la leçon de (4") résulte de la juxtaposition de la leçon des autres manuscrits de la LXX à la leçon de (4').

Ainsi, le schéma des doubles leçons de (4") est le suivant :

no	1	leç. de (4")	=	(4')	+	(3)
	2	"	=	(2)+(4')	+	(1)+(3)
	3	"	=	(2)+(4')	+	(1)+(3)
	4	"	=	(2)+(4')	+	(1)+(3)
	5	"	=	(4')	+	(1)+(3)
	6	"	=	(2)+(4')	+	(1)+(3)
	7	"	=	(2)+(4')	+	(1)+(3)
	8	"	=	(4')	+	(2)+(3)
	9	"	=	(1)+(4')	+	(2)+(3)
	10	"	=	(4')	+	(2)+(3)
	11	"	=	(4')	+	(2)+(3)
	12	"	=	(4')	+	(2)+(3)
	13	"	=	(4')	+	(2)+(3)
	14	"	=	(4')	+	(2)+(3)
	15	"	=	(4')	+	(1)+(2)+(3)
	16	"	=	(4')	+	(1)+(2)+(3)
	17	"	=	(4')	+	(1)+(2)+(3)
	18	"	=	(4')	+	(1)+(2)+(3)
	19	"	=	(4')	+	(1)+(2)+(3)
	20	"	=	(4')	+	(1)+(2)+(3)
	21	"	=	(4')	+	(1)+(2)+(3)
	22	"	=	(4')	+	(1)+(2)+(3)
	23	"	=	(4')	+	(1)+(2)+(3)

a) L'une des parties du doublet de (4") est toujours constituée par la leçon de (4') : dans 17 passages, seule la leçon de (4'); dans 5, celle des groupes (2)+(4') (dans ces cas-là, quand (2) et (4') présentent quelque variante, (4") suit toujours la leçon de (4') et non pas celle de (2)), et dans un seul passage celle des groupes (1)+(4').

b) Dans l'autre partie du doublet, comme il a été signalé déjà, le groupe (4") présente une leçon attestée dans d'autres groupes textuels en tout cas, et chose importante, toujours dans les manuscrits du groupe (3).

Le groupe (4") amalgamant les deux leçons, il faut exclure que ce soit la leçon du groupe (3) qui dépend de celle de (4").

Compte tenu du fait que des variantes d'un autre type corroborent également cette hypothèse, cf. p.ex. :

Jg	5,10	πορευομενοι (+επι dp) συνεδρων	3;4" / om 4'
	5,12	λαλει	2;3;4" / om 4'
	8,35	αυτος εστιν γεδεων	1;3;4" / om 4'
	11,14	και προσεθετο ετι ιεφθαε	2;3;4" / om 4'
	15,4	εν μεσω και εδησεν	3;4" / om 4'
	16,28	κε	2;3;4" / om 4'
	18,22	ταις μετα (+του 4") οικου	1;3;4" / om Zgn:με$_1$
	20,16	εκ παντος του λαου	1;3;4" / om 4'...

on peut bien affirmer qu'il existe une étroite relation de dépendance de (4") à l'égard des manuscrits qui forment le groupe que nous avons appelé (3).

Les rapports entre les deux groupes apparaîtront plus clairement à la lumière d'une brève étude du caractère du texte présenté par les mss. MN(h)yb_2 (3), qui a exercé une telle influence sur le travail de révision du groupe (4").

Le trait fondamental de ce groupe est son étroite parenté textuelle avec le groupe (2), la recension d'ORIGENE. L'un de ses principaux manuscrits, l'Oncial M (Codex Coislinianus, s. VII), présente, comme on sait, de nombreuses annotations hexaplaires dans ses marges. Cependant il ne paraît pas légitime de considérer ce groupe comme un sous-groupe hexaplaire. Le groupe (3) a évidemment comme point de départ un texte semblable à celui du groupe (2), mais il a aussi utilisé le texte du groupe (1) faisant un véritable effort de synthèse selon des critères précis.

Le groupe (3) ne fait apparaître aucun indice de créativité en ce qui concerne son texte, il ne comporte pas d'additions, de changements de lectures etc., par rapport à tous les autres manuscrits des Juges de la LXX.

Ce qui caractérise essentiellement ses variantes propres, c'est une certaine abondance d'omissions de leçons de tout genre, leçons qui, en majorité, ont des équivalents dans le TM.

L'éditeur du groupe (3) s'est proposé de toute évidence d'établir un texte réduit en omettant p.ex. une grande partie des leçons marquées d'un astérisque ou d'un obèle.

De cette façon le groupe (3) coïncide surtout avec des manuscrits du groupe (1), qui n'ont pas non plus dans leur texte un certain nombre de leçons marquées d'un obèle, qui se trouvent dans le texte des groupes (2)+(4) : cf. p.ex. Jg 4,21ab. 5,12abc. 5,14bc. 5,15. 5,25abc. 5,28. 6,5. 6,20. 6,26a. 6,27. 6,38. 7,3. 7,9. 8,15. 8,16a. 8,19. 8,25. 9,19. 9,21. 9,35. 9,54. 10,15. 10,16. 11,12ab. 11,13. 11,23. 13,10. 14,16. 15,10ab. 16,1. 16,11. 16,12. 16,26. 18,9. 18,13. 18,30. 19,1. 19,21. 19,30. 20,1. 20,15. 20,16. 20,20. 20,31. 21,2. 21,19. 21,23., et avec les manuscrits du groupe (4) dans les passages où le texte des grou-)es (1)+(2) comporte des leçons marquées d'un astérisque : cf. .ex. Jg 3,8b. 3,27. 4,1. 6,15. 6,25. 6,32. 7,13ab. 8,10. 9,38b. 3,4. 13,6. 13,20. 14,12b. 14,16. 15,19. 18,7ab. 18,14a. 20,10.),23. 20,26b.

n travail de révision a également consisté à échanger un grand nbre de leçons de son texte pour des leçons provenant du g upe (1) qu'il considérait probablement comme meilleures. Il n faut pas oublier en effet que le groupe (1) est le représent de la recension kaige dans le livre des Juges.

Le roupe (3) ne montre que de rares leçons particulières. C'est es tiellement une édition réalisée sur la base des groupes (2) et) et qui a tenu compte aussi parfois de leçons hexaplaires.

Cela explique que le groupe (4") n'y a guère puisé que des leçons d'origine très diverse.

c) Variantes particulières des mss. (d)ptv

Pour achever de caractériser le texte présenté par les manuscrits (d)ptv, il faut voir maintenant de plus près ses variantes particulières et surtout celles qui présentent une certaine homogénéité.

Comme il est apparu dans les tableaux précédents[14], le groupe (4") présente, en plus des doublets, 33 leçons additionnelles par rapport aux autres manuscrits de la LXX des Juges :

3 additions de l'article. Cf. Jg 9,46 et 18,2.22.

13 additions d'adjectifs et de pronoms. Cf. Jg 4,20 (σοι); 9,5 (παντας); 9,48 (αυτο); 9,53 (επ αυτον); 9,54 (αυτου); 11,11 (αυτων); 13,18 (σu); 13,23 (παντα); 14,8 (αυτου); 14,13 (ημιν); 14,16 (σου); 14,19 (αυτων); 21,18 (πας).

6 additions de particules. Cf. Jg 5,9 (εν); 11,40 (δε); 15,15 (εκει); 18,6 (δη); 18,23 (κατα); 19,5 (δη).

Aucune de ces courtes leçons additionnelles - qui parfois ne sont autre chose que des changements d'ordre de leçons se trouvant aussi dans le texte de (4') - n'a d'équivalent dans le TM.

11 additions d'un mot ou d'un ensemble de mots.
Ces rajoutes ne correspondent dans aucun cas à des leçons massorétiques et n'ont que rarement une certaine originalité. Cf.

Jg 4,14	κατεβησαν μετ αυτου
10,2	λαον
18,5	κς
20,3	προς κν

Les autres rajoutes ne sont autre chose que des répétitions de leçons que l'on trouve dans le contexte. Cf.

Jg 2,1	και επι τον οικον ιηλ
9,23	εν τω οικω αβιμελεχ

9,49 εν πυρι

10,12 μαδιαμ και οι (un peu plus loin, (4") a comme les groupes (1")+(3) la leçon χανααν, les groupes (1')+(2) et (4') ont μαδιαμ)

11,33 κς

15,13 αλλοφυλων

17,7 δημου

D'autres variantes importantes, se trouvant seulement dans (4"), sont des leçons mixtes : cf. p.ex.

Jg 5,10 passage où (4") présente la leçon de (4') : υποζυγιων καθημενοι επι λαμπηνων, avec en plus la leçon de (1)+(3) μεσημβριας et celle de (1)+(2)+(3) επι κριτηριου.

5,14 la leçon de (4") ηγεσεως γραμματεων (var) semble un mélange de celles des groupes (1)+(3) et (2)+(4').

5,22 (4") présente la leçon de (4') αμαδαρωθ --- αυτου, précédée de la leçon du groupe (3) ενευροκοπηθησαν πτερναι ιππων.

8,11 (4") présente avec la leçon de la majorité des manuscrits : και επαταξην την παρεμβολην, une partie du doublet de (4') : η δε παρεμβολη κεδμι ην εν τη ναβεθ και ην πεποιθυια. Les leçons η δε παρεμβολη et ην πεποιθυια se trouvent également dans la plupart des manuscrit qui forment les groupes (1)+(2)+(3).

19,2 (4") présente la leçon de (2)+(3) τετραμηνον et celle de (4') ημερας δυο etc.

Comme on pouvait s'y attendre les mss. (d)ptv n'omettent quasiment rien des leçons des autres manuscrits de la Bible Grecque des Juges. Ses omissions de leçons les plus importantes semblent résulter de différents homoioteleuta dans leur transmission manuscrite : cf. Jg 5,6 (επορευθησαν...επορευθησαν); 9,2 (υμων...

υμων); 20,20 (εις πολεμον... εις πολεμον); 20,24.25 (εν τη ημερα τη β ... εν τη ημερα τη β).

Toutes les autres leçons 0 de ce groupe résultent de l'omission d'un seul mot : cf. Jg 3,15 (om κς); 3,20 (om θυ); 4,21 (om ιαηλ); 9,24 (om εβδομηκοντα); 15,8 (om και κατεβη); 20,22 (om ιηλ); 21,10 (om γαλααδ); elles n'ont pas de réelle importance, sans doute sont-elles de simples accidents de la transmission manuscrite.

Ainsi l'on peut dire que la majorité des variantes particulières de ce groupe trahit d'une part sa tendance à inclure dans son texte le plus grand nombre de leçons et que d'autre part ses additions peuvent être parfaitement distinguées des très nombreuses leçons + que ces manuscrits ont en commun avec KZgln(o)w : en ce dernier cas, en effet, les leçons du groupe (4) (qui n'ont guère d'équivalent dans le TM) sont des leçons propres à ces manuscrits qui ne trahissent aucune dépendance à l'égard de celles d'autres groupes textuels des Juges de la LXX.

Si l'on ajoute aux leçons additionnelles, doublets... etc. de (4") les leçons qui lui sont communes avec (4') ainsi qu'avec (1)+(2)+(3), (1)+(3), (2)+(3) ou (3), on peut affirmer que les manuscrits (d)ptv forment le groupe qui contient le plus grand nombre de leçons de toute la version grecque des Juges.

CONCLUSIONS

Dans le texte du groupe (4") on peut distinguer nettement deux strates :

1 Une couche antiochienne qui comprend toutes les leçons communes aux mss. KZgln(o)w.(d)ptv :

280 additions
37 omissions
39 doublets

41 déplacements de leçons
50 variantes atticistes
42 variantes de lexique...etc.

2 Une couche révisionnelle clairement expansionniste. (Ses quelques omissions de leçons par rapport aux autres groupes de manuscrits de la LXX semblent s'expliquer par des accidents de copie.)

La révision effectuée dans les manuscrits qui forment le groupe (4") consiste dans l'incorporation à son texte du plus grand nombre possible de leçons qui ne se trouvent pas dans la couche antiochienne.

Cela explique aussi bien que (4") s'écarte de (4') dans les leçons O (en quittant le TM) de ce groupe pour suivre les autres groupes textuels de la LXX dans leurs leçons + (suivant le TM), que la présence des variantes particulières de (4") (absentes du TM) : additions, doublets, leçons mixtes, etc.

Il est à noter finalement que cette révision ne semble être le fruit ni du hasard ni de la simple transmission manuscrite, malgré tous les défauts de celle-ci, mais le résultat d'une activité rédactionnelle parfaitement délibérée en fonction du texte du groupe (3).

Quant à la caractérisation de la recension lucianique faite par RAHLFS et ZIEGLER, il est vrai que dans le texte de (4") on trouve des éléments antiochiens en même temps que des additions hexaplaires fidèles au TM - encore que celles-ci se soient introduites dans son texte à travers le groupe (3) -, et que de ce point de vue, ce texte se rapproche beaucoup de l'image qu'en donnent les deux chercheurs. Cependant le texte des mss. (d)ptv présente tant de pauvretés et de délayages, si peu d'originalité, qu'on peut difficilement le considérer comme l'authentique recension de LUCIEN.

NOTES

1 Cf. Les devanciers d'Aquila, Leiden 1963, p.127; Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament, Fribourg-Göttingen 1978, p.272.

2 Madrid 1979, inédite.

3 Cf. O.PRETZL, "Septuagintaprobleme im Buch der Richter", Bibl 7, 1926, 233-69; 358-83; A.V.BILLEN "The hexaplaric elements in the LXX Version of Judges", JTS 43, 1942, 12-19: I.SOISALON-SOININEN, Die Textformen der Septuaginta-Uebersetzung des Richterbuches, Helsinki 1951, pp.20ss.; A.SAENZ-BADILLOS, "Tradicion griega y texto hebreo del Canto de Débora", Sef 33, 1973, 245-57, etc.

4 Les manuscrits dont l'indicatif est entre parenthèses appartiennent en majeure partie aux groupes numérotés; par ex. le ms. o n'appartient pas à (4') jusqu'à Jg 8,33, avant ce passage ses lectures coïncident presque toujours avec celles du groupe (1). Le ms. d contient aux chapitres 1, 20 et 21 les mêmes leçons que le groupe (1), ses autres chapitres relèvent du groupe (4"), bien qu'avec de nombreuses omissions de lectures.

5 Cf. Etudes... loc.cit.

6 Cf. N.FERNANDEZ MARCOS - A.SAENZ BADILLOS, Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateuchum, Madrid 1979, pp.LV-LVII.

7 Cf. op.cit. p.LIX.

8 Cf. ma thèse Historia del Texto Griego del Libro de los Jueces, pp.58-488.

9 Cf. op.cit. p.1256.

10 Cf. op.cit. p. 58-488.

11 Cf. supra.

12 Dans le travail réalisé dans ma thèse on n'a pu trouver que 27 variantes ayant ces caractéristiques.

13 Cette variante a été étudié par E.TOV, "The song of Deborah in the LXX", VT 28,2,1978, 227ss.

14 Cf. p.

RAYMOND TOURNAY

LE CANTIQUE D'ANNE

I Samuel II.1-10

Le Cantique d'Anne est un hymne individuel, l'un des plus connus de l'Ancien Testament[1]; on en retrouve l'écho jusque dans le Magnificat (Luc I,46ss). En raison même de sa notoriété et de l'usage liturgique qui en a été fait, sa teneur primitive était exposée à subir des retouches et des relectures. C'est en effet ce qui s'est produit. La version grecque des LXX ajoute ainsi entre les stiques 10a et 10b un passage tiré de Jér. IX,22-23. Le manuscrit de Qumrân, 4Q Sam[a], offre aussi quelques variantes[2].

Sans refaire ici le commentaire intégral du Cantique d'Anne si souvent expliqué, je voudrais en étudier certains aspects qui prêtent à discussion et engagent une interprétation d'ensemble, susceptible de suggérer une date probable de composition. La traduction ici proposée cherche à mettre en relief la structure remarquable de ce poème, l'un des plus achevés de tout l'Ancien Testament.

Traduction

1 Mon coeur bondit de joie, grâce à YHWH,
mon front se relève, grâce à 'mon Dieu',
ma bouche grande ouverte sur mes ennemis,
oui, je jubile de ta victoire.
2 Non, pas de saint en dehors de toi,
non, pas de 'juste' pareil à notre Dieu.

3 Ne multipliez pas les paroles si hautaines,
que l'insolence ne sorte pas de votre bouche !
Car YHWH, c'est le Dieu de la science,
à lui d'apprécier les actions.

4 L'arc des puissants est brisé
et ceux qui chancellent ont la vigueur pour ceinture.
5 Les repus s'embauchent pour du pain
et les affamés cessent pour toujours.
La stérile enfante sept fois
et la mère de nombreux fils se flétrit.

6 YHWH fait mourir et revivre,
descendre aux enfers et remonter;
7 YHWH dépossède et enrichit,
il abaisse, mais aussi il élève.

8 Il redresse le faible de la poussière,
du tas d'ordures il relève le pauvre,
pour les faire asseoir avec les princes
et leur assigner une place d'honneur.
Car à YHWH sont les colonnes de la terre,
sur elles il a posé le monde.

9 Les pas de ses fidèles, il les gardera,
mais les méchants périront dans la ténèbre.
Car l'homme ne triomphera pas par la force,
10 YHWH, ses adversaires seront brisés :

'Elyôn' tonnera dans les cieux,
YHWH jugera jusqu'aux bouts de la terre;
il donnera la puissance à son roi,
il relèvera le front de son messie.

*

Après avoir mentionné plusieurs essais de division strophique, H.J.STOEBE, le dernier commentateur des Livres de Samuel, déclarait qu'il valait mieux y renoncer[3]. Dans la mesure où la suite de cet article en rendra compte, la traduction qu'on vient de lire révèle au contraire une structure très élaborée. Le groupement en triade (trois distiques) et couplet (deux distiques) intervient à trois reprises, du v.1 au v.10a, tandis que le couplet final annonce pour l'avenir l'inéluctable jugement divin et l'avènement messianique. Il existe une évidente inclusion entre 1b, "mon front (littéralement : ma corne) se relève", et 10e, "il relèvera le front (la corne)". Le verbe rum "elever, relever" est répété au centre du poème (7b et 8b). Le corps du poème qui décrit le renversement des situations humaines est encadré par le verbe ḥtt "briser" aux vv.4a et 10a. C'est seulement au v.10 que le texte reçu a été mal coupé.

L'hymne débute comme un chant de victoire, proche de plusieurs passages psalmiques (V,12; IX,3; LXVIII,4, etc.). Le second YHWH du TM est aussi attesté dans 4Q Sam^{a}. Cette répétition est maintenue par quelques exégètes qui citent, par exemple, Ps.XXX,2-5[4]. Mais LXX suivie par la Vetus Latina traduit "mon Dieu", leçon appuyée par le parallèle d'Is.LXI,10 : "Je suis plein d'allégresse en YHWH, mon âme exulte en mon Dieu." On évite ainsi le doublet qui est une leçon facile. L'expression "élargir la bouche se retrouve ailleurs (Ps XXXV,21; LXXXI,11; cf. Is LVII,4); l'accumulation des a concrétise cette ouverture de la bouche. Enfin, le quatrième stique est proche d'Is XXXV,2, texte d'époque postexilique (cf. aussi Ps IX,15; XXXI,8; XCII,5; CIV,31).

Le texte du verset 2 est très incertain. TM : "Pas de saint comme YHWH, car rien en dehors de toi, et pas de Rocher (ṣwr) comme notre Dieu." 4Q Sam^{a}, très lacuneux, est ainsi reconstitué[5] :

<k>yʾ ʾyn qd<w>š kyh<wh>
<wʾyn ṣdyq kʾlwhynw>
<wʾyn (qdwš?) blt>k
wʾyn ṣwr kʾlwhynw< >

"Car pas de saint comme YHWH, <et pas de juste comme notre Dieu, et pas de (saint?) en de>hors de toi, et pas de rocher comme notre Dieu."

LXX traduit : "Car pas de saint comme le Seigneur, et pas de juste comme notre Dieu, (et +VL) pas de saint en dehors de toi."

Ainsi TM et LXX ont chacun trois stiques, alors que 4Q Sam^{a} est plus long avec un quatrième stique. Seul le premier stique est identique dans les trois textes, à part le "car" initial, absent du TM, mais sans doute primitif puisqu'il ajoute un troisième accent dans le premier stique (ʾyn suivi du maqqef est proclitique). Le deuxième stique, "et pas de juste comme notre Dieu", est identique dans 4Q Sam^{a} et LXX. Le troisième stique du TM, "et pas de Rocher comme notre Dieu", est identique au quatrième

stique de 4Q Sam[a]. Ce stique semble être une variante du stique "et pas de juste comme notre Dieu". Le texte est évidemment surchargé, car on n'attend au v.2 que deux stiques parallèles, comme dans le reste du cantique.

On omet généralement comme une glose "et rien en dehors de toi" (TM)[6]. Mais l'expression bltk est un hapax; on a seulement blty "sauf moi" dans Os XIII,4. Ailleurs on trouve les équivalents zlty ou mblʿdy. Ainsi dans les parallèles : II Sam VII,22 et XXII,32 (=Ps XVIII,32), Is XLIV,8 (avec le mot Rocher appliqué à Dieu; cf. Is XLV,5), ainsi que Is XLV,21 (avec le mot ṣdyq "juste" comme dans le cantique). Un glossateur n'aurait-il pas employé l'un de ces adverbes plutôt que le rare blty ? On a supposé que la traduction "juste" serait une correction théologique de LXX qui évite de rendre littéralement le mot ṣwr "rocher". Mais LXX a pu fort bien lire ṣdyq, et non ṣwr, dans l'exemplaire hébreu qu'elle traduisait[7]. Une confusion graphique a pu se produire; le qof de ṣdyq serait tombé devant le caph du mot suivant. Les mots ṣdyq et ṣwr se trouvent rapprochés dans Deut XXXII,4, si bien que la leçon ṣwr du TM peut provenir d'une harmonisation sous l'influence de II Sam XXII,32 et Is XLIV,8. C'est donc la leçon de LXX qui serait primitive. D'autre part, le thème du Dieu "juste"[8] introduit bien la suite du cantique, notamment le v.10 qui qui parle du jugement divin. Justice et sainteté vont de pair (cf. Ps XCIX,3-5, etc.)[9]. Le distique primitif du v.2 serait donc à reconstituer ainsi :

ky ʾyn-qdwš bltk
wʾyn ṣdyq kʾlhynw

"Car il n'y a pas de saint en dehors de toi,
non, pas de juste comme notre Dieu."

Déjà la leçon "mon Dieu" de LXX devait être primitive au v.1, au lieu de YHWH du TM. Si l'on accepte ces conclusions, il ne reste plus que sept mentions du tétragramme dans notre cantique (1a, 3c, 6a, 7a, 8e, 10a, 10c). Serait-ce un effet du hasard ? On peut

en douter[10].

C'est seulement dans la première strophe (1d et 2a) que YHWH est interpellé à la deuxième personne. Ailleurs, c'est à la troisième personne. Ces alternances sont fréquentes, en prose comme en poésie, surtout dans les écrits de l'école deutéronomique. Il est plus rare d'avoir à la suite, comme ici, "mon Dieu"(1b) et "notre Dieu"(2b) : citons Ps XL,4 et 6; XVIV,22-23 (avec aussi l'image du Rocher); à intervalle plus éloigné, Ps XVIII,3 et 32; XLIV,5 et 21. A la fin de la strophe-prélude, "notre Dieu" prépare l'interpellation qui suit, à la deuxième personne du pluriel : "Ne multipliez pas..." C'est toute la communauté des pauvres et des déshérités qui s'adresse alors aux orgueilleux et aux puissants adversaires de YHWH.

Au v.3, couplet de deux distiques, l'apostrophe initiale débute brusquement sans être introduite, comme dans le parallèle, Ps LXXV,5, par le verbe "j'ai dit"[11]. Mais le poète ménage un contraste frappant entre "votre bouche" (3b) et "ma bouche" (1c). Dans 3a, l'usage modal du verbe rbh se retrouve dans Ps LI,4a. Le second gbhh n'est pas traduit par LXX et semble omis par 4Q Sam[a] dans la lacune[12]. Ce mot ajoute un quatrième accent dans 3a; mais on a aussi quatre accents dans 8e. Par ailleurs, au début de 3a, les deux verbes font allitération. La répétition emphatique qui les suit peut exprimer un superlatif : "Ne parlez pas tant de façon si hautaine / Ne multipliez pas les paroles si hautaines"[13]. On ne peut donc pas affirmer qu'il y ait ici un doublet.

Dans 3b, ʿtq a le sens d'exagération, d'arrogance, d'insolence, sens dérivé de "passer, outrepasser" (d'où la traduction de la Vulgate : vetera). Il se retrouve dans Ps XXXI,19 et XVIV,4 avec le même verbe dbr "parler". Le parallèle le plus proche est Ps XXXI,19 et XCIV,4 avec le même verbe dbr "parler". Le parallèle le plus proche est Ps LXXV,6 : "Ne levez pas si haut votre front, ne parlez pas avec l'échine (LXX : contre le Rocher) raide (littér. le cou hautain)." Ici comme dans le cantique d'Anne, la né-

gation du premier stique porte aussi sur le second stique[14]. C'est là un contact stylistique important entre les deux poèmes, indépendamment de leur étroite affinité.

Le second distique, 3cd, débute par "car" qui met un lien étroit entre ce distique et le précédent. Mais le TM n'est pas facile à comprendre, étant donné les variantes textuelles du dernier stique.

Les deux pluriels féminins d‘wt et ‘llwt se correspondant pour la rime. Le mot ‘llh "action" est ambigu, car il s'applique souvent aux mauvaises actions. C'est ainsi que l'a compris le ketib, avec la négation lo᾿ : "Les (mauvaises) actions ne tiennent pas"[15]. LXX aurait lu w᾿l "et Dieu (disposant ses[16] activités)". Mais le qerê lw "à lui" ou "pour lui" forme un chiasme avec YHWH qui précède. Tout verbe passif (ce nif‘al est aussi dans Ez XVIII,25; XXXIII,17.20) peut employer le lamed pour indiquer à qui, comme à son auteur, se rapporte l'action; ainsi baruk lYHWH "béni par YHWH"[17]. Le pluriel ‘llwt sans suffixe peut s'entendre au sens général "les actions". Mais s'agit-il des actions divines, comme le comprend LXX ? Le Dieu de tout savoir (d‘wt est un pluriel d'intensité[18]) est aussi le Dieu qui peut tout et règle tout par sa Providence[19]. Une telle doctrine qui rejoint celle du livre de Job (XLII,2) trouve un écho dans les textes de Qumrân[20] :"Du Dieu des connaissances (᾿l d‘wt) vient tout ce qui est et (tout ce qui) sera. Avant que les êtres n'existent, il a fixé toute leur activité." (1 QS III,15). - "(C'est) bien à toi, le Dieu des connaissances (᾿l d‘wt) (qu'appartiennent) toutes les oeuvres de la justice" (1 QH I,26).

Mais le lien causal de ce distique avec le distique précédent oblige à voir dans ces "actions" l'activité humaine, celle des orgueilleux comme celle des pauvres. Il est vrai que le sens du verbe tkn n'est pas évident. Ce verbe, forme secondaire de kwn, signifie : mettre en ordre, mesurer, fixer, apprécier, jauger, etc. DAns le Ps LXXV,4, le qal signifie "fixer" : "J'ai fixé ses

colonnes"; ce psaume est par ailleurs très proche de notre cantique, et il est le seul psaume à utiliser le verbe tkn. Mais le nifᶜal a le sens d'être équitable, ordonné, dans Ez XvIII,25 et XXXIII,17.20. Surtout Prov XXIV,12 offre un bon parallèle avec à la fois les verbes ydᶜ et tkn appliqués aussi à Dieu : "Celui qui pèse les coeurs ne comprend-il pas, alors qu'il sait..." Cette traduction "peser" pour tkn est aussi ordinairement acceptée pour Prov XVI,2 et XXI,2. On y a vu depuis longtemps une allusion à la "psychostasie" égyptienne, la pesée du coeur par le dieu Thot. Mais n'aurait-on pas alors le verbe šql "peser" ? Le choix de tkn peut être intentionnel de la part des "sages" d'Israël pour éviter justement toute allusion suspecte. Aussi préférons-nous traduire tkn par "apprécier" ou "évaluer", ce qui donne un sens excellent dans ces passages et particulièrement dans notre cantique : "A lui (Dieu) d'apprécier les actions (des orgueilleux comme des pauvres)." Le lien est alors très fort entre ce qui précède et ce qui suit. Dieu qui sait tout et sonde les coeurs fait justice à tous les hommes.

Ainsi interprété, la fin du v.3 introduit parfaitement le développement qui suit, relatif au renversement des conditions humaines : Dieu abaisse l'orgueil des impies, des puissants, des riches, tandis qu'il relève les humbles, les pauvres, les faibles C'est le thème aussi développé dans Job XII,16ss. Plus proche encore, on peut citer le Ps CXLVII,5-6 :

> Il est grand, notre Seigneur tout-puissant,
> à son intelligence point de mesure.
> YHWH soutient les humbles,
> jusqu'à terre il abaisse les impies.

Au début du v.4, l'arc est personnifié, en tant que symbole de la force armée, de la puissance militaire, de la domination brutale[21]. La leçon ḥtym du TM fait allitération avec ḥyl (4b). Le singulier ḥth, dans 4Q Sam[a], est une leçon facile qui ne change rien au sens[22]. Le participe passif nkšlym "ceux qui chancellent" se trouve dans Jér XLVI,6; on a aussi la forme ḥtym au v.5; le

contact est double entre les deux textes. La fin du v.4 rappelle Ps XVIII,40 : "Tu m'as ceint de force pour le combat". Plus prosaïquement, quelques psaumes parlent du brisement de l'arc (Ps XXXVII,15; XLVI,10; LXXVI,4).

Notons au v.5 une autre allitération śbʿym "repus" / šbʿh "sept". Le mot ʿd, dans 5b, fait difficulté, après le verbe ḥdlw "cessent, arrêtent, font relâchent, disparaissent". Diverses conjectures ont été proposées[23]. Le TM rattache ʿd à la suite : "même la stérile..."[24]. Les versions trahissent l'embarras des traducteurs : LXX, Syr. et Targ. se contentent de paraphraser. Néanmoins il semble possible d'attribuer à ʿd le sens bien attesté "toujours/à jamais" comme dans Gen XLIX,26 et Hab III,6 "collines éternelles"; Is LVII,15 "qui demeure à perpétuité"; Is XLVII,7 "souverain éternel" (cf. Is XVII,2, LXX "délaissée pour toujours"). L'expression ḥdlw ʿd serait à rapprocher de ḥdl lʿwlm "il manque à jamais" (Ps XLIX,9). Les affamés cessent (sous-entendu : d'avoir faim); ḥdl est employé absolument, sans complément (comme : de travailler). Le stique 5b compte ainsi trois mots.

La femme stérile qui enfante sept fois fait penser à Anne, auteur présumée du cantique. La fin du v.5 est rapprochée de la fin du Ps CXIII : "Il assied la stérile en sa maison, mère en ses fils heureuse." En revanche, Jér XV,9 parle de la "mère de sept fils qui se flétrit et défaille". L'épopée de Gilgamesh mentionne "une épouse sept fois féconde"[25].

Le v.6 a de nombreux parallèles dans les lamentations et les hymnes du psautier[26]. Déjà on lit dans la lettre 169 d'el Amarna (lignes 7-10) : "Que tu me donnes la vie, que tu me donnes la mort, je regarderai vers ton visage. C'est toi, mon Seigneur"[27]. Mais comme l'a bien noté F.CRUESEMANN[28], c'est seulement l'élément positif, et non le négatif, qui est mentionné dans les prières babyloniennes. Dans l'Ancien Testament au contraire, l'opposition vie-mort, richesse-pauvreté, lumière-ténèbres, bonheur-malheur,

est fortement marquée. YHWH est le maître aussi bien de la vie que de la mort. (Am IV,13; Is XLV,7; Eccli XI,14 etc.).

Ce v.6 est au centre du poème; huit distiques le précèdent et huit autres le suivent. Il énonce une vérité fondamentale. Si la mère donne la vie à ses fils, Dieu seul peut redonner la vie à un mort. On pense ici à la résurrection du fils de la veuve, obtenue grâce à la prière du prophète Elie (I Rois XVII,17ss), à la résurrection du fils de la Shunamite grâce à Elisée (II Rois IV 32-37). Un jour viendra où la croyance dans la résurrection individuelle s'exprimera en Israël (Dan XII,2; cf. II Mac VII,9ss).

Les propositions participales qui se suivent du v.6 au v.8 sont caractéristiques du style hymnique[29]. Qu'il suffise de citer le Ps CIV,2ss ou le Ps CXLVI,6-9.

Le v.7 a la même structure que le v.6. Ils forment une strophe (couplet), avec à la fois antithèses et parallélismes synonymiques. Inutile de corriger[30] le participe mwryš, "dépossédant", sens fréquent dans le Deutéronome pour le verbe yrš "acquérir, etc." (cf. Deut II,12, etc.). On peut penser ici à la conquête de la Terre promise. La suite a de nombreux parallèles (cf. Ps XVIII, 29, 49; CXLVI,6 etc.), et le thème développé est celui de Job XII,23 et Dan II,21.

Les trois premiers stiques du v.8 reparaissent dans le Ps CXIII, 7-8a où les participes finissent par un yod paragogique qui aurait une valeur rythmique[31]. La paire de mots dl/ʾbywn se retrouve ailleurs, notamment en context messianique dans le Ps LXXII,13[32]. Le mot ʾšpt "ordures" revient dans Lam IV,5 et Ps CXIII,7. La porte du Fumier se trouvait au sud de Jérusalem (Néh II,13 etc.).

L'expression "trône de gloire" est ailleurs appliquée à Elyaqim (Is XXII,23) et à la ville de Jérusalem (Jér XIV,21; XVII,12, cf. III,17). Selon le Midrash BERESHIT RABBA (I,4), le trône

de gloire est parmi les choses qui préexistent. Deux étaient créées, la Tora et le kisse' kabod, et quatre étaient conçues pour être créées. On peut rapprocher Eccli X,14 : "Le Seigneur a renversé le trône des puissants et fait asseoir à leur place les doux."- "Le pauvre, s'il est sage, tient la tête haute et s'assied parmi les grands" (ibid.XI,1). Ici, ndybym, littéralement "les hommes excellents", sont des chefs, des dignitaires[33].

On s'est parfois demandé comment la fin du v.8 se reliait pour le sens au contexte, alors que le distique commence par kî "car" (comme la fin du v.3 et la fin du v.9) : "Car à YHWH sont les colonnes de la terre, sur elles il a posé le monde"[34]. L'explication est fournie par le parallèle du Ps LXXV,3-4 : "Au moment que j'aurai décidé, je ferai, moi, droite justice; la terre s'effondre et tous ses habitants : j'ai fixé, moi, ses colonnes"[35]. Dieu fera bonne justice, car il est le garant de l'ordre moral autant que de l'univers physique. Tout dépend de sa volonté. Lui seul est capable d'ébranler les colonnes de la terre[36]. Les principes de l'ordre moral sont aussi stables que ceux des lois cosmiques[37]. D'où la confiance des justes dans le gouvernement divin. Les psalmistes expriment souvent cette vue optimiste. Même doctrine dans Prov III,19 : "YHWH par la sagesse a fondé la terre"; X,25: "A jamais le juste est établi (y^esod)". Le mot maşoq[38], "colonne", au v.8, désigne dans I Sam XIV,5 les dents de rocher Boçeç et Séné à l'entrée du wadi Suwenit. Le Ps LXXV,4 utilise pour "colonne" le mot ʿamud, plus habituel. Plus clair et plus explicite, ce texte psalmique a pu inspirer la fin du v.8 qui en dépendrait directement.

Les deux dernières strophes (vv.9-10) tirent les conséquences de l'état de choses conçu et réalisé par Dieu. Les verbes sont à l'inaccompli; ils évoquent l'avenir et sont à traduire par le futur. Le texte annonce le jugement divin sur les justes et les impies, avec une référence au messie, protégé et vassal de YHWH.

Dans le v.9ab, le texte oppose les fidèles aux impies; le salut des uns contraste avec la perdition des autres. Le verbe achève

le premier stique et il y a une emphase : "Les pas de ses fidèles, il les garde"[39]. 4Q Sam[a] a la variante : "Et le chemin (wdrk)..."[40], explicable par une harmonisation avec Prov II,8 (même stique). Le qerê, LXX et Syr. ont ici le pluriel "ses fidèles", alors que le ketib a le singulier "son fidèle". Tg. et Vg. ont "les fidèles", sans le suffixe possessif. Il en est de même pour le v.10b où le qerê a le pluriel "ses adversaires", sujet du verbe au pluriel "prendront peur", alors que le ketib a "son adversaire". LXX, Syr. et G. ont ici un verbe au singulier. Il est évident que les deux phrases ont été retouchées de la même façon et dans une même intention.

Comme au v.9a, le verbe šmr "garder" est souvent appliqué à Dieu dans les psaumes de ḥasidim (Ps XCI,11; XCVII,10; CXXI,3-4; CXLV,20). Le chemin des impies est ténébreux (Ps XXXV,6); ils disparaissent dans les ténèbres, comme Babylone (Is XLVII,5; cf. Jér VIII,14; XXV,37; XLVII,5). Au contraire, les justes marchent dans la lumière divine. La nuit et l'obscurité symbolisent le malheur et la mort (Job XV,22ss; XVII,13 etc.)[41].

Le troisième stique du v.9, très proche de Zach IV,6 et de Job XXI,7, se relie au premier stique du v.10 en dépit de la fausse coupure du TM. On a cru que "YHWH" commençait un distique comme précédemment aux vv.6, 7, 8e et surtout 10c. En réalité, "YHWH" est un casus pendens : "YHWH, ils seront brisés (même verbe que dans 4a), ses adversaires". Le ketib a le singulier (suffixe waw) de même, pour le mot suivant "contre lui" (ketib : ʿlw). Ce singulier pourrait se référer ici au roi Antiochus Epiphane. Le ketib refléterait une relecture d'époque maccabéenne, effectuée par les ḥasidim dont Dieu garde les pas[49]. Cette hypothèse pourrait aussi peut-être expliquer l'adjonction (avec des variantes) du passage tiré de Jér IX,22-23 et inséré ici dans le texte grec des LXX; ce texte mentionne à la fin : ḥesed, droit, justice :

"Que le sage ne se glorifie pas de sa sagesse,
que le vaillant ne se glorifie pas de sa vaillance,
que le riche ne se glorifie pas de sa richesse !
Mais s'il veut se glorifier, qu'il trouve sa gloire en ceci :
avoir l'intelligence et me connaître,
car je suis YHWH qui exerce la bonté (ḥesed),
le droit et la justice sur la terre.[43]

Si on admet une relecture d'époque maccabéenne effectuée par les cercles hasidiques, le difficile ʿlw "contre lui"[44] n'est pas primitif. On a déjà proposé de lire ʿalû d'après LXX anebê : "S'ils sont montés dans les cieux (=s'ils se sont fait diviniser), il les brisera (yᵉroʿem)". Mais on éliminerait la mention de tonnerre qui s'impose dans la perspective du jugement divin comme en de nombreux passages[45]. On a aussi supposé que ʿly pourrait être un nom de YHWH; ce n'est qu'une conjecture[46]. La plupart des commentateurs restituent ici ʿElyôn "le Très-Haut"[47] en parallèle à YHWH dans beaucoup de textes et bien en situation, étant donné qu'il est ici question du tonnerre dans le ciel. Le nun final a-t-il disparu du manuscrit par accident ou par suite d'une omission intentionnelle ? Il est difficile de se prononcer. Le parallèle psalmique le plus proche est II Sam XXII,14 (=Ps XVIII,14) : "YHWH tonne depuis les cieux, Elyôn donne sa voix."

Le dernier couplet du cantique d'Anne comprend deux distiques de rythme ternaire comme le couplet précédent. Serait-il une addition au poème primitif ? Certains critiques le pensent[48]. Il faudrait alors reconnaître que l'auteur de cette addition est responsable de l'inclusion avec le début du cantique (v.1), grâce à l'expression "relever la corne" qui fait aussi allitération, surtout à la fin du v.10. Du point de vue littéraire, il est donc difficile d'admettre que le cantique s'achève par le v.10a-c, sans le distique final messianique. De toute façon, il ne peut s'achever par le v.10a, de façon abrupte. On a déjà noté le septénaire "YHWH". D'autre part, les Ps XVIII et CXXXII finissent, eux aussi, sur une finale messianique; leur date de composition, il est vrai, est très controversée.

Le v.10c du cantique parle d'un jugement universel, par toute la terre (celle-ci en parallèle avec "les cieux", au stique précédent). L'expression "extrémités de la terre", d'abord employée dans Deut XXXIII,7, l'est ensuite dans plusieurs psaumes (XXII, 28; LIX,4; LXVII,8; XCVIII,3), dont deux psaumes messianiques (II,8 et LXXII,8), et aussi dans des textes postexiliques (Is XLV,22; LII,10; Mic V,3; Zach IX,10). Ce jugement universel est encore mentionné dans Jér XXV,30 et Joël IV,12, ainsi qu'à la fin des psaumes du règne de YHWH, XCVI,13 et XCIX,9. Beaucoup de psaumes parlent du jugement des nations païennes. Le verbe <u>dîn</u> (10c) apparaît en ce contexte dans les Ps VII,9; IX,9; XCVI,10; CX,6, et aussi Job XXXVI,3 qui l'utilise en parlant des "pauvres" auxquels Dieu rend justice. Enfin, l'expression "donner la force" est aussi une expression psalmique qui se trouve, comme ici, à la fin des Ps XXIX(v.11) et LXVIII (v.36). C'est dans la force de YHWH que le roi se réjouit (Ps XXI,2; cf. v.14)[49]. Ainsi la fin du cantique d'Anne s'inscrit dans la bonne tradition classique des Psaumes. Mais elle est surtout proche des Ps XVIII et CXXXII.

Rappelons la fin du Ps XVIII, v.51 :

> "Il multiplie pour <u>son roi</u> les délivrances
> et montre de l'amour pour <u>son messie</u>,
> pour David et sa descendance à jamais."

Le contact littéraire et doctrinal est frappant. Par ailleurs, d'autres contacts sont aussi à noter : YHWH sauve son ami de ses ennemis (XVIII,4); il est "sa corne de salut" (ibid.,3); il tonne dans les cieux (ibid.,14); il est le seul Dieu (ibid.,32); il élargit les pas de son fidèle (ibid.,37) et le ceint de force pour le combat (ibid.,33); il rabaisse les yeux hautains (ibid. 28). Les assises des montagnes (ibid.,8) ou du monde (ibid.,16) rappellent les colonnes de la terre sur lesquelles Dieu a posé le monde. La mort et le shéol sont nommés (ibid.,5-6). Poussière et boue des rues (ibid.,43) rappellent poussière et ordures. Malheureusement, la date du Ps XVIII est très discutée[50] et on ne peut rien tirer de ces rapprochements pour tenter de dater le cantique d'Anne.

Un critère plus sûr pourrait être tiré des contacts avec le Ps CXXXII, le seul psaume qui mentionne explicitement l'arche d'Alliance, mais dans un développement de caractère midrashique, souvent souligné par les commentateurs des Psaumes des Montées[51]. Le psalmiste rappelle le serment de YHWH à David, son fidèle vassal, de maintenir à jamais sa descendance : "YHWH l'a juré à David...", formule analogue à celle du Ps LXXXIX,36 : "une fois j'ai juré par ma sainteté : mentir à David, jamais !". Ces rappels psalmiques de la pérennité de l'alliance davidique correspondant à tant d'oracles postexiliques[52] où s'exprime l'espérance invincible dans l'avènement, pour un avenir d'ailleurs impossible à déterminer, du "David" redivivus. C'était là l'un des points essentiels de la foi d'Israël à l'époque du second Temple. Le Ps CXXXII parle des "pauvres" de YHWH (v.15), de ses "fidèles" (v.16), d'une "corne" (v.17)[53] des "ennemis" du Messie (v.18; cf. Ps II et CX). C'est le vocabulaire du cantique d'Anne.

Dans la seconde partie du Ps LXXXIX[54], certainement postérieur à la disparition de la monarchie judéenne en 586, la même espérance messianique se fait jour : "J'ai trouvé David, mon serviteur, je l'ai oint de mon huile sainte (v.21), après le rappel du prélude (v.4) : "J'ai juré à David, mon serviteur". La suite du psaume rappelle comment Dieu a renié l'alliance de son serviteur et de son oint (vv.39-40), deux termes en parallèles comme à la fin du psaume (vv.51-52) où est encore rappelé, en inclusion, le serment de YHWH (v.50). Notons aussi que la fin de l'hymne qui précède le grand oracle messianique use de l'expression "élever la corne" (v.18b), tandis que le verbe rûm "élever", si fréquent dans le cantique d'Anne, figure déjà dans le verset 17b qui précède.

Ces contacts de vocabulaire et de thèmes ne peuvent assurément fournir des repères sûrs qui nous permettraient de situer dans le temps la composition du cantique d'Anne. Il faut cependant rappeler les étroites affinités du cantique avec le Ps LXXV; ce psaume ne peut bien se comprendre qu'à la lumière de la deuxième

vision de Zacharie[55]. Ce prophète aperçoit quatre cornes, représentant les ennemis responsables de la dispersion des Judéens aux quatre points cardinaux. "Personne ne relevait la tête", ajoute le prophète Zacharie. Mais il aperçoit quatre forgerons venus abattre "les cornes des nations qui ont levé la corne contre le pays de Juda afin de le disperser". Cet oracle est bien daté. D'autre part, le Ps LXXV reprend le thème symbolique de la "coupe", bien attesté dans le livre de Jérémie (XXV,15; XLVIII, 26; XLIX,13; LI,7,39). On est donc avec le Ps LXXV à l'époque du second Temple, comme aussi pour les psaumes CXIII et CXLVI dont les ressemblances avec le cantique d'Anne ont déjà été relevées. Ces poèmes reprennent des clichés traditionnels par mode d'allusion, dans un style "anthologique".

Un indice de style confirme cette conclusion. On sait que l'hymne impératif est la forme la plus ancienne de l'hymne israélite; l'hymne participial est une forme plus récente, attestée dans la seconde partie d'Isaïe, le livre de Job, les trois doxologies d'Amos. Or ces deux formes sont imbriquées dans le Cantique d'Anne comme dans le Ps CXIII. F.CRUESEMANN[56] a montré que cette imbrication n'est pas antérieure au temps de l'exil; elle se trouve, par exemple, dans les Ps XXXIII, CXXXV, CXLVI, etc.

Enfin, les contacts sont très nombreux entre le Cantique d'Anne et le livre de Job. Citons Job IX,6 : "Il ébranle la terre de son site et ses colonnes chancellent" (cf. aussi XXXVIII,6). Job XII,13 : "Sagesse et puissance l'accompagnent, conseil et intelligence sont à lui." - Job XXXIV,18ss développe le thème du renversement des conditions, Job XL,7-16 offre un vocabulaire très voisin de celui du Cantique d'Anne : <u>ʾzr</u> et <u>gbr</u> (v.7); <u>ṣdq</u> (v.8); <u>ʾl</u> et <u>rʿm</u> (v.9); <u>gbh</u> (v.10); <u>špl</u> (v.11); <u>ršʿym</u> (v.12); <u>ʿpr</u> (v. 13); <u>yšʿ</u> (v.14); <u>kḥ</u> (v.16).

J.T.WIILIS[57] a tenté de situer le Cantique d'Anne dans le cadre du sanctuaire de Silo, dans le royaume du Nord. Ce qui précède va contre une telle hypothèse. Les allusions au Messie davidique

comme les chants de victoire peuvent se rencontrer à bien des époques, jusque dans les Psaumes de Salomon. Certains contacts avec les textes de Ras Shamra n'entraînent aucune datation ancienne; ils sont attestés à toutes les époques, et même très tardivement, dans la littérature israélite, y compris Qohéleth, les Chroniques, Ben Sira[58].

C'est donc avec une certaine probabilité que l'on peut situer le Cantique d'Anne au temps du second Temple, certainement avant le temps des Maccabées, où il a été retouché.

Jérusalem.
Décembre 1979

NOTES

1 F.CRUESEMANN (Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, WMANT 32, Neukirchener Verlag, 1969, pp.295, 299, 305) rapproche le Ps CXLVI qui inaugure le troisième hallel (CXLVI-CL) : Dieu invoqué à la 3e personne (sauf dans 1d-2a), avertissement didactique (3; CXLVI,3), suite de participes hymniques, enfin ambiance de sagesse. Mais le début et la fin des deux poèmes diffèrent et on ne peut préciser ni leur origine, ni leur Sitz im Leben. - Voir à la fin de cet article une bibliographie sur le cantique d'Anne.

2 Cf. F.M.CROSS, A New Qumran Biblical Fragment Related to the Original Hebrew Underlying the Septuagint, BASOR 132, déc. 1953, pp.15-26; Id., The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert, HThR, LVII, 1964, p.292; Id., The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies, dans The Haskell Lectures, New York, 1958, 2e éd., 1961, pp.40-43; E.C.ULRICH, The Qumran Text of Samuel and Josephus (Harvard Semitic Monographs 19), Scholars Press, 1978 (I Sam II,v.2 : pp.49, 121, 146; v.4 : p.72; v.8 : p. 148; vv.8-9 : pp.119, 146; v.10 : pp.49, 72). Des variantes de 4Q Sam[a] sont notées dans The Holy Bible, II. Samuel to Maccabees (New American Bible), 1968, Textual Notes, p.<738>. De même dans Biblia Hebraica Stuttgartensia 5, Liber Samuelis, 1976, pp.3-4 (notes).

3 H.-J.STOEBE, Das erste Buch Samuelis (KAT VIII/1), 1973, p. 101.

4 Ainsi A.R.JOHNSON, The Cultic Prophet and Israel Psalmody, Cardiff, 1979, p.323, note 5.

5 Cf. E.C.ULRICH, op.cit., p.122.

6 Ainsi G.BRESSAN, Il Cantico di Anna (I Sam 2,1-10), Bib, XXXII, 1951, p.507; O.LORETZ, Psalmenstudien (II), Ugarit-Forschungen, V, 1973, p. 213.

7 Cf. G.BERTRAM, Miszellen. Theologische Aussagen im griechischen Alten Testament : Gottesnamen, ZNW, LXIX, 1978, p. 244. Pour la traduction "Dieu" θεος de l'hébreu "Rocher", cf. Deut XXXII,4.15.18.31; Is XLIV,8; Ps XVIII,32.47; XXVIII,1; XXXI,3;XCII,16; XCV,1.

8 Sur la justice, attribut divin, cf. L.VIGANO, Nomi et titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest (Biblica et Orientalia, 31), Rome, 1976pp. 154-172.

9 Dans Deut XXXII,4, LXX traduit δικαιος και οσιος κυριος. Cf. Ps XI,4a et 5a.

10 Le Ps XXIX a sept fois "voix de YHWH". Le Ps LXXXIV a sept fois YHWH.

11 O.LORETZ élimine tout le v.3 comme une insertion (Psalmen-studien, art. cit., p.214).

12 Le mot est omis par les mss KENNICOTT 70, 145, 182, 244. La Vetus Latina (ms.115 Napoli codex lat.1) suit, comme souvent, LXX; Syr. omet aussi le mot.

13 Cf. Deut XVI,20; Qoh VII,24. Voir E.KOENIG, Stilistik, Rhetorik, Poetik, 1900, p.155. P.SAYDON, Assonance in Hebrew as a mean of expression emphasis, Bib, XXXVI, 1955, p.37. Au lieu de ʿtq, le ms KENNICOTT 107 a ʿšq "oppression" (cf. Ps CXIX, 134), leçon attestée par Syr. ṭlwmy. On a rapproché de 3ab Sir IV,29 : "Ne sois pas hardi en paroles".

14 Cf. Ps IX,19; XIII,15; XXXV,19; XXXVIII,2; XLIV,19. Voir GESENIUS-KAUTZSCH, Hebräische Grammatik, 28[e] ed., 1909, §152z.

15 C'est la traduction acceptée par EHRLICH, H.J.STOEBE, P.A.H. DE BOER, etc. Cf. Ez XX,43; XXI,29 etc.; Ps XIV,1; CXIX,8; CXLI,4 etc.

16 Le suffixe pronominal est ainsi suppléé par LXX, suivi par des mss de la Vetus Latina : inventiones suas (VL 115); inquisitiones suas (VL 93; eius, VL 94). Cf. Ps IX,12; LXVI,5; LXXVII,13; CIII,7; CV,1 etc.). Le rapport génétival de possession peut d'ailleurs être exprimé indirectement (cf. Gen XVII,1; Deut XIII,3). Voir P.JOÜON, Grammaire..., §130g, 146g.

17 Cf. Ps CXI,2; voir P.JOÜON, Grammaire..., §132f.

18 4Q Sam[a] a le singulier dʿt, supposé aussi par des mss grecs et latins. Cette forme apparaît dans Nomb XXIV,16; Ps LXXIII, 11; Eccli XLII,18.

19 Job XII,13; Dan II,20; cf. Prov VIII,14; Is XI,2 etc. Eccli XLII,21 utilise le même verbe tkn : "Il a disposé dans l'ordre les merveilles de sa sagesse" (gbwrt ḥkmtw tkn).

20 P.CARMIGNAC et P.GUILBERT, les textes de Qumran, I, 1961, p.32 (1QS,III,15), p.180 (1QH,I,26).

21 Cf. O.KEEL, Der Bogen als Heerschaftssymbol, dans ZDPV, XCIII, 1977, pp.173ss.

22 La forme ḥtth dans Jer LI,56 est discutée par les grammairiens; on traduit "leur arc est brisé".

23 Cf. H.-J.STOEBE, op.cit., p.102. Inutile de recourir à l'arabe ḫadula "arrondi, charnu" (cf. D.WINTON ThOMAS, Some Observations on the Hebrew Root חדל, VT Suppl, IV, 1957, p.14; P.J.CALDERONE, ḤDL-II in Poetic Texts, CBQ,XXIII, 1961, p.451 XXIV, 1962, pp.41ss; KRISTER BRANDT, Anteckningar fran översättningen av 1 Sam, Svensk Exegetisk Arsbok, XLIII, 1978, pp.9-10).

24 Ainsi la Traduction oecuménique de la Bible, 1975, p.513, qui suit le TM.

25 Tablette VII, colonne IV, ligne 11.

26 Ps XVIII,6; XXX,4; XLIX,6; LXVIII,20; LXXXVI,14; CXVI,3; II Rois V,7; Deut XXXII,39; Jon II,7; Ez XVII,24; Tob XIII, 2; Sag XVI,13; Jac IV,12.

27 J.A.KNUDTZON, El-Amarna-Tafeln, 1908, pp.672-673.

28 Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel, 1969, p.151.

29 F.CRUESEMANN, Studien..., p.299, note 6.

30 On a proposé mêriš, part.hifil de rwš "appauvrir". Cf. KOEHLER-BAUMGARTNER, Hebräisches und Aramäisches Lexicon zum A.T., II, 1953, col.421b.

31 Cf. P.JOÜON, Grammaire..., §98n (Ps CXIV,8; CXXIII,1, etc.).

32 Cf. J.VAN DER PLOEG, Les Pauvres d'Israël, OTS, VII, 1950, pp.243ss.

33 Cf. R.DE VAUX, Les Institutions de l'A.T., I, 2 éd., 1967, p.109. Les psalmistes rappellent que ces princes meurent, alors que le Roi YHWH règne à jamais (Ps CXVIII,9; CXLVI,3-4).

34 LXX ne traduit pas ce distique; mais la Vulgate le traduit. Le mot tebel (assyro-babylonien tabalu) se trouve dans les écrits post-exiliques.

35 Cf. R.TOURNAY, Notes sur les Psaumes, RB, LXXIX, 1972, p.50, note 53.

36 Cf. Job IX,6; XXVI,11; XXXVIII,6; Ps XVIII,8,16; CIV,5; XCIII,1 et XCVI,10, etc.).

37 Cf. Mic VI,2; Ps XI,3; LXXXII,5.

38 Le mot dérive de yṣq "verser" (du métal fondu), non de ṣuq "être étroit, serré". D'où le sens de colonne métallique,

solide. De là aussi muṣaq (Zach IV,2; I Rois VII,37; Job XXXVIII,38; Eccli XLIII,4).

39 LXX traduit un texte différent : "Réalisant le voeu de celui qui l'a fait, et il bénit les années du juste." La Vetus Latina (93, 94, 115) suit LXX. Pour 9c, LXX a lu le même texte hébreu que TM.

40 Cf. E.C.ULRICH, op.cit., p.119 (texte hébreu reconstitué). D'après cet auteur, 4Q Sam[a] aurait eu un texte plus complet qui aurait été raccourci par haplographie dans TM et LXX, et remanié pour l'ordre des stiques (ibid., p.146). Au v.10, entre mrybw et yrʿm, TM n'a que deux mots alors que 4Q Sam[a] a 4 lignes, et LXX, trois vers proches de LXX Jér IX,22-23. Mais le texte de Qumrân est trop fragmentaire pour permettre une reconstruction valable. Ce qui est sûr, c'est que le texte de Qumrân et celui de LXX ont en commun une addition comme dans I Sam I,24 où il y a une haplographie dans le TM (ibid., p.49).

41 Cf. A.AALEN, Die Begriff 'Licht und Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabinismus, 1951; Id., article אור, Theolog.Wörterbuch zum A.T., I, 1973, col. 175ss. Sur dmh/dmm, cf. ibid., II, 1977, col. 281 (A.BAUMANN). Cf. Ps XCIV,17; CXV,17 (LXX traduit "Hadès").

42 Sur des relectures maccabéennes, cf. R.TOURNAY, Relectures bibliques concernant la vie future et l'angélologie, RB, LXIX, 1962, pp.481ss; Id., Quelques relectures bibliques antisamaritaines, ibid., LXXI, 1964, pp.504ss.

43 Texte cité par S.PAUL dans I Cor I,31 et II Cor X,17.

44 2 mss ont wʿl(y)w; Syr. wʿlyhm; Targ. ʿlyhwn; Vulg. et super ipsos.

45 I Sam VII,10; Ex XIX,16 (théophanie); Ps XVIII,14ss; XXIX,3; L,3-4; LXVIII,34; LXXVII,19; LXXXI,8; XCVII,4; Job XXXVII,4; XL,8-9; Is XVII,13; XXIX,6; XXXIII,3; Jean XII,28.

46 L.VIGANO, Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest, Rome, 1976, pp.61, 176.

47 Sur Elyôn, voir H.WILDBERGER, Jesaja (BKAT,X,2), 1978, p.554.

48 Ainsi O.LORETZ, Psalmenstudien (II), UF, V, 1973, p. 214. Les vv.9-10 auraient été ajoutés pour orienter l'hymne vers le thème de la royauté. Voir H.-J. STOEBE, in l.

49 LXX traduit "nos rois" dans le Cantique d'Anne. Le Ps XXI, comme le Ps XX, peut dater du règne de Josias (cf. R.TOURNAY, RB, LXVI, 1959, pp.61-69).

50 Certains (GUNKEL, KRAUS etc.) le situent au temps de Josias (ainsi F.CRUESEMANN, Studien..., p.254ss; cf. RB LXXVIII, 1971, p.102). Mais les contacts avec Job, la fin de Michée, Deut XXXII, des psaumes d'anawim etc. suggèrent pour l'ensemble actuel une date postexilique.

51 Probablement d'époque postexilique (cf. R.TOURNAY, RB, LXXXIV, 1977, p.130; O.LORETZ, Die Psalmen, II, AOAT, Band 207/2, 1979, pp.473ss). Ce psaume coordonne étroitement les deux alliances sinaïtique et davidique; cette dernière est considérée comme un pacte essentiellement conditionnel (cf. J.LOZA, RB, LXXVIII, 1971, p.121).

52 Cf. Os III,5; Am IX,11; Mich V,1ss; Zach IX,9ss, textes qui font écho à Jér XXIII,15ss et XXXIII,14ss; Ez XXXIV,23; XXXVII,24-25.

53 L'image de la "corne" (cf. Ez XXIX,21, texte messianique), évoque non seulement la force, mais aussi la corne d'huile qui servait à oindre le roi-messie, l'oint de YHWH (I Sam XVI,13; I Rois I,39). Cf. H.-J.STOEBE, op.cit. p.105.

54 Cf. R.TOURNAY, Note sur le Ps LXXXIX,51-52, RB, LXXXIII, 1976, pp.380ss.

55 Cf. R.TOURNAY, Notes sur les Psaumes, RB, LXXIX, 1972, pp. 46-50.

56 Studien..., p.308. Le Ps CXIII est tardif, au terme d'une longue évolution (ibid., p.135).

57 J.T.WILLIS, Song of Hannah and Psalm 113, CBQ, XXXV, 1973, pp.139-154.

58 La tentative de DAVID A. ROBERTSON (Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry, 1972) qui consiste à dater les poèmes hébreux le plus souvent à partir des contacts avec les écrits de Râs Shamra (mem enclitique, etc.) apparaît très fragile et contestable (cf. N.SARNA, dans JBL, XCV, 1976, p.128; R.TOURNAY, dans RB, LXXXI, 1974, p.101).

BIBLIOGRAPHIE

P.DHORME, Le cantique d'Anne, RB, XVI, 1907, pp.386-397.

- Les livres de Samuel (Etudes Bibliques), 1910, pp.24-34.

F.STUMMER, Die Vulgata zum Canticum Annae (1 Sam 2,1-10 fer IX ad Laud.II). Ein Entwurf zu einem wissenschaftlichen Kommentar, MThZ, 1950/1, pp.10-19.

P.G.BRESSAN, Il Cantico di Anna (I Sam 2,1-10), Bib.XXXII, 1951, pp.503-541; XXXIII, 1952, pp.67-89.

F.M.CROSS, A New Qumran Biblical Fragment Relating to the Original Hebrew Underlying the Septuagint, BASOR, 132, 1953, pp.20-26.

M.PHILONENKO, Une paraphrase du Cantique d'Anne, RHPhR, XLII, 1962, pp.157-168.

P.A.H. DE BOER, A Syro-Hexaplar Text of the Song of Hannah, dans Hebrew and Semitic Studies Presented to G.R. Driver, Oxford, 1963, pp.8-15.

- Confirmatum est cor meum, Remarks on the Old Latin Text of Song of Hannah, I Samuel II,1-10, dans Studies on Psalms, Oudtest. Studiën, XIII, 1963, pp.175-192.

- Once again the Old Latin text of Hannah's Song, Oudtest. Studiën, XIV, 1965, pp.206-213.

JOHN T.WILLIS, The Song of Hannah and Psalm 113, CBQ XXXV, 1973, pp.139-154.

O.LORETZ, Psalmenstudien (II), Ugarit-Forschungen, V, 1973, pp.212-214.

H.-J.STOEBE, Das erste Buch Samuelis, 1973, pp.100-107.

A.DAVID RITTERSPACH, Thetorical Criticism and the Song of Hannah, dans Rhetorical Criticism, Essays in Honor of J.Muilenburg, 1974, pp.68-74.

P.A.H.DE BOER, Einige Bemerkungen und Gedanken zum Lied in I Samuel 2,1-10, dans Beiträge zur alttestamentlichen Theologie, Festschrift für W.Zimmerli zum 70. Geburtstag, 1977, pp.100-107.

D.N.FREEDMAN, Psalm 113 and the Song of Hannah, Eretz-Israel XIV, 1978, pp.56*-69*.

A.R.JOHNSON, The Cultic Prophet and Israel's Psalmody, Cardiff, 1979, pp.322-331.

Vient de paraître :

P.KYLE Mc CARTER Jr, I Samuel (The Anchor Bible), 1980.

EMANUEL TOV

THE IMPACT OF THE LXX TRANSLATION OF THE PENTATEUCH ON THE TRANSLATION OF THE OTHER BOOKS

According to ancient evidence as well as modern descriptions, the translation of the Pentateuch (Pent.) preceded that of the later books. As might be expected, this translation had a great impact on the translations which were made subsequently of the other Biblical books. This impact of the translation of the Pent. on the translation of the later books, which has been recognized by several scholars[1], is analyzed here in detail, because it illustrates the background of the whole undertaking of the translation of the Bible.

From the outset it was only natural that the Greek Pent. would influence the translation of the subsequent books. The reading of the Hebrew Pent. in the synagogue started at an early date[2], and although there is no sound evidence for the liturgical use of the Greek Pent. (nor of the later Greek Books)[3], the Pent. must also have been widely known in Greek. Accordingly, it must have influenced the translation of the later books, and this influence may be recognized at different levels, to be illustrated below :

1) The vocabulary of the Greek Pent. was perpetuated in the translation of the later books.
2) The Greek Pent. served as a lexicon for the later translators who often turned to the Pent. when they encountered "difficult" Hebrew words which occurred also in the Pent.
3) Quotations from and allusions to passages in the Hebrew Pent. occurring in the later books of the Bible were often phrased in the Greek in a manner identical with the translation of the Pentateuchal passages in the LXX of the Pent.
4) The contents of the Greek Pent. often influenced the wording of later translations on an exegetical level.

1. Vocabulary

The translators of the Pent. created a translation vocabulary of Hebrew-Greek equivalents, the foundations of which were probably laid in the generations which preceded that translation[4]. The nature of this vocabulary must be the subject of future research[5], but it is safe to say that one of its main characteristics is the lack of variation, a lack caused by the translators' frequent use of the same equivalent.

Even though the vocabulary of the Pent. has not been analyzed sufficiently by scholars, there is no doubt that there exists such an entity as "the vocabulary of the Pent." The present article intends to illustrate how this vocabulary was perpetuated in the later translation units.

When investigating agreements between the vocabulary of the Pent. and that of the later books, one disregards for the present purpose obvious agreements such as אשה - γυνη, איש - ανθρωπος, שמש - ηλιος, צפרדע - βατραχος, etc. The analysis concentrates on agreements which are not obvious, and illustrates how the translation vocabulary of the Pent. was perpetuated in the translations of the other units. This description is based on a comparison of the vocabularies of the different books of the LXX hich takes into consideration the following points :

. The degree of dependence of the later books on the vocabulary the Pent. cannot be expressed in absolute statistical terms l :ause each book was rendered by a different translator. Ne-v -theless, on the basis of a few pilot investigations one can d :cribe the vocabulary of certain books as more "Pentateuchal" tl ı other books. For example, GERLEMAN has described the vocabu ry of Chron. as more "Pentateuchal" than that of the parallel books of Sam.-Kings.[7]

2) In the comparison of the translation vocabularies it must be taken into consideration that all books (or sometimes sections of books) were rendered by different individuals. These differences in authorship necessarily caused differences in character. Within the present context it should be stressed that each individual translator developed his own translation vocabulary. However, at the same time all translators adhered to some extent to the vocabulary of the Pent. One is therefore justified in investigating the influence of the vocabulary of the Pent. on that of the later translations even though it is known that all these translations originated with different individuals[8].

In the next paragraphs, the dependence of the post-Pentateuchal books on the vocabulary of the Pent. is illustrated. The examples are limited to agreements which are considered of significance, subdivided into

a. religion
b. legal terminology
c. central Biblical terms
d. miscellaneous

The following list concentrates on equivalents which occur several times in the Pent. The lists contain a mere collection of examples in two columns, since in investigations of this type no completeness must be envisaged. The references of both columns are listed according to the following system :
Two or more occurrences in one book : one reference with etc.
Two occurrences in two different books : precise references.
More occurrences in different books : p. = passim.

Words which are denoted with an asterisk (*) were presumably coined by the translators of the LXX (neologisms)[9]. For the present purpose it is noteworthy that several of the neologisms of the Greek Pent. were perpetuated in the later books of the LXX, a situation which underlines the dependence of the latter on the former.

a. Religion

α. General

αγχιστευω	גאל	p	p
αγιαζ-	נזיר, נזר	Lev.25:11 Num.6:11	p
αδης	שאול	p	p
ακαθαρσια	טמאה	p	p
ακαθαρτος	טמא	p	p
αναθημα (-εμα)	חרם	p	p
απαρχη	ראשית	p	p
	תרומה	p	p
αφαιρεμα*	תרומה	p	Ezek.44:30
γλυπτον	פסל	p	p
δεκτος*	לרצון	p	p
διαθηκη	ברית	p	p
δωρον	מנחה	Gen.4:4 etc.	p
	קרבן	p	Neh.13:31
	שחד	p	p
ειδωλον	גלולים	Lev.26:30 Deut.29:17	p
εκουσιον*	נדבה	p	p
εξιλασκομαι	כפר	p	p
εξοδιον	עצרת	p	II Chr.7:9 Neh.8:18
επιδεκατον	מעשר	p	p
επιτιθημι	סמך (ידים)	p	II Chr.29:23
	הניף	p	II Ki.5:11
επωμις	אפוד	p	I Sam.21:9(10)
θυσιαστηριον*	מזבח	p	p
κιβωτος	ארון	p	p
λειτουργεω	שרת	p	p
νομος	תורה	p	p
οσμη ευωδιας	ריח ניחוח	p	Ezek.6:13 etc.
πλημμελεια	אשם	p	p
προσκυνεω	השתחוה	p	p
πρωτογεννηματα*	בכורים	p	II Ki.4:42 Neh.10:35

πρωτοτοκος*	בכור	p	p
στηλη	מצבה	p	p
συναγωγη	עדה	p	p
σωτηριον	שלם	p	p
χωνευτος*	מסכת	p	p

Furthermore, the translator of Is. accepted from the translators of the Pent. the distinction between the Jewish מזבח (θυσιαστηριον) and the pagan מזבח (βωμος)[10].

<u>β. Technical terms</u> (The post-Pentateuchal occurrences of the word are not necessarily found in religious contexts, e.g. κρατηρ in Cant. 7:3(2).)

γωνια	מקצע	Exod.26:23ff.	II Chr.26:9 Neh.3:19ff.
δερρις	יריעה	Exod. 7ff. Num.4:25	p
διχοτομημα*	נתח	Exod.29:17 Lev.1:8	Ezek.24:4
θυισκη*	כף	p	p
θυμιαμα	קטרת	p	p
καταπετασμα	פרכת	p	II Chr.3:14
κιδαρις	מצנפת	Exod.28:4 etc.Lev.16:4	Ezek.21:31(26)
κρατηρ	אגן	Exod.24:6	Cant.7:3(2)
κρεαγρα	מזלג	Exod.27:3 etc.Num.4:14	p
λαβις	מלקחים	Exod.37:23(38:17)Num.4:9	Isa.6:6 IIChr.4:21
λαγανον	רקיק	p	I Chr.23:29
λεβης	סיר	Exod.16:3	p
λουτηρ	כיור	Exod.30:18 etc.Lev.8:11	p
λυχνια	מנורה	p	p
μελος	נתח	Exod.29:17 Lev.1:6 etc.	Judg.19:29B Ezek.24:6
μετρον	איפה	Deut.25:14,15	p
μηριον	כסל	Lev.3:4 etc.	Job 15:27
μυρεψος	רקח	Exod.30:25 etc.	
πεταλον	ציץ	Exod.28:36 etc.Lev.8:9	I Ki.6:18ff.
πληρωσις	מלאים	Exod.35:27	I Chr.29:2
πυγμη	אגרף	Exod.21:18	Isa.58:4
πυρειον	מחתה	p	II Ki.25:15 II Chr.4:21(22
ροισκος*	רמון	Exod.28:33(29)etc.	II Chr.3:16 etc.

σαρδιον	אדם	Exod.28:17 etc.	Ezek.28:13
σεμιδαλις	סלת	p	p
σμυρνα	מר	Exod.30:23	p
στιχος	טור	Exod.28:17 etc.	I Ki. 6:35 etc.
συνθεσις	סמים	p	II Chr.13:11
τηγανον	מחבת	Lev.2:5 etc.	Ezek.4:3 I Chr.23:29
τορευτος	מקשה	Exod.25:18(17)etc.	Jer.10:5

b. Legal terminology (The post-Pentateuchal occurrences of the word are not necessarily found in legal contexts.)

(το) βιβλιον (του) αποστασιου	ספר כריתות	Deut.24:1,3	Isa.50:1 Jer.3:8
αυτοχθων	אזרח	p	Josh.8:33(9:2) Ezek. 47:22
γειωρας	גר	Exod.12:19	Isa.14:1
γονορρυης*	זוב	Lev.15:4 etc. Num.5:2	p
εγγαστριμυθος	אוב	Lev.19:31 etc.Deut.18:11	p
ενεχυραζω	חבל	p	p
επαοιδος*	ידעני	Lev.19:31 etc.	II Chr.33:6
θνησιμαιος*	נבלה	Lev.5:2 etc.Deut.14:8ff	p
κληδονιζομαι*	עונן	Deut.18:10	II Ki.21:6 IIChr.33:6
λεπρα (+derivatives)	צרעת	Lev.13-14 Deut.24:8	p
λιθοβολεω*	סקל	p	p
	רגם	p	p
μαντεια, μαντειον	קסם	p	p
μωμος	מום	p	p
πρασις	ממכר	Lev.25:14ff.Deut.18:8	Neh.13:20
συντιμησις	ערך	Lev.27:4ff.Num.18:16	II Ki.12:4 etc.
φαρμακος*	(מ)כשף	Exod.7:11 etc.Deut.18:10	p
φυγαδευτηριον*	מקלט	Num.35:6ff.	Josh.20:2 etc. I Chr. 6:57ff.

Appendix : Clean and unclean animals

δορκας	צבי	Deut.12:15 etc.	p
ελαφος	איל(ה)	Deut.12:15 etc.	p
ιβις	ינשוף	Lev.11:17	Isa.34:11
μυς	עכבר	Lev.11:29	I Sam. 6:4ff. Isa.66:17
νυκτερις	עטלף	Lev.11:19 Deut.14:18	Isa.2:20
νυκτικοραξ	כוס	Lev.11:17	Ps.102(101):6
χοιρογρυλλιος*	שפן	Deut.14:7	Ps.104(103):18 Prov.30:2 (24:61)

c. Central Biblical terms

Many of the words in the Pent. pertain to central stories or issues to which references is made in the later books (note especially Ps.78(77)), though not necessarily in the same contexts. The later translators often used the same Greek words as were used in the Pent. Some examples follow :

βατραχος	צפרדע	Exod.7:27(8:2)ff.	Ps.78(77):45 105(104):30
διαγογγυζω*	נלון,הלין	p	Josh.9:18
διεξοδος	תוצאות	Num.34:4ff.	Josh.15:4etc. Ps.68(67):
τα ερπετα	רמש	p	p
κατακλυσμος	מבול	Gen.6:17etc.	Ps.29(28):10
κυνομυια	ערב	Exod.8:17(21)etc.	Ps.78(77):45 105(104):31
μαννα*	מן	p	Ps.78(77):24
ορτυγομητρα	שלו	Exod.16:13 Num.11:31,32	Ps.105(104):40
παραδεισος	גן עדן	Gen.2:8etc.	p
πλαξ	לוח	Exod.31:18etc.Deut.4:13etc.	II Ki.8:9 II Chr.5:10
στερεωμα	רקיע	Gen.1:6ff.	p
φαυσις*	מאור	Gen.1:15	Ps.74(73):16

d. Miscellaneous

α. Technical Terms

ανεμοφθορια*	שדפון	Deut.28:22	II Chr.6:28
βουτυρον	חמאה	Gen.18:8 Deut.32:14	p
διδραχμον	שקל	p	Josh.7:21 Neh.5:15etc.
δοκος	קרה	Gen.19:8	II Ki.6:2,5 Cant.1:17
εγκρυφιας	עוגה	p	p
εδεσματα	מטעמים	Gen.27:4etc.	Prov.23:3
ενωτιον	נזם	Gen.24:22etc.Exod.32:2etc.	p
επαοιδος	חרטם	Exod.7:11 etc.	Dan.2:2,27
επαυλις	טירה	Gen.25:16 Num.31:10	Ps 69(68):26
επισιτισμος	צדה	Gen.42:25etc. Exod.12:39	p
λαχανον	יֶרֶק	Gen.9:3	Ps.37(36):2
μανδραγορας	דודאים	Gen.30:14ff.	Cant.7:14(13)
μολιβ(δ)ος	עפרת	Exod.15:10	p
μονοκερως	ראם	Num.23:22 Deut.33:17	Job 39:9 Ps.22(21):21etc.
μωλωψ	חבורה	Gen.4:23 Exod.21:25	Isa.1:6etc. Ps.38(37):5
νυμφαγωγος	מרע	Gen.26:26	Judg.14:20
οβολος	גרה	p	Ezek.45:12
οιφι*	איפה	Lev.5:11etc. Num.5:15etc.	p
ολυρα	כסמת	Exod.9:32	Ezek.4:9
οψιμος	מלקוש	Deut.11:14	p
παγετος	קרח	Gen.31:40	Jer.36(43):30
περιβολαιον	כסות	Exod.22:26 Deut.22:12	Isa.50:3 Job 26:6
περιχωρος	ככר	Gen.13:10 etc.	II Chr.4:17 Neh.12:28
πυρρακης	אדמוני	Gen.25:25	I Sam.16:12etc.
σπαρτιον	חוט	Gen.14:23	p
τιθηνος	אמן	Num.11:12	p
τροφος	מינקת	Gen.35:8	p
τρυγων	תור	p	Jer.8:7 Cant.1:10etc.
υσσωπος	אזוב	p	I Ki.5:13(4:33) Ps.51(50) 9
φακος	עדשה	Gen.25:34	II Sam.17:28etc. Ezek.4:9
χειρ	חפן	Exod.9:8 Lev.16:12	Ezek.10:2,7
χολη	ראש,רוש	Deut.29:17 etc.	p

χορτασμα	מספוא	Gen.24:25 etc.	Judg.19:19
χυτρα	פ(א)רור	Num.11:8	p
ψαλτηριον	כנור	Gen.4:21	Ps.49(48):5etc.Ezek.
ψελ(λ)ιον	צמיד	Gen.24:22etc.Num.31:50	Ezek.16:11 etc.
ψογος	דבה	Gen.37:2	Jer.20:10 Ps.31(30):

β.

γενεσις (-εις)	תולדות	p	p
γραμματευς	שטר	p	p
δημος	משפחה	Num.1:20 etc.	p
διηγημα	שכינה	Deut.28:37	II Chr.7:20
διφρος	כסא	Deut.17:18	p
εκλεκτος	בריא	Gen.41:2ff.	p
κατασχεσις	אחזה	p	p
μακροθυμος*	ארך אפים	Exod.34:6 Num.14:18	p
μοχθος	תלאה	Exod.18:8 Num.20:14	Neh.9:32
ολκη	משקל	Gen.24:22 Num.7:13 etc.	p
ορθριζω*	השכים	p	p
οσφυς	חלצים	Gen.35:11	p
παλαιοω	בלה	Deut.8:4 etc.	p
παραπικραινω*	המרה	Deut.31:27	p
πολυελεος*	רב חסד	Exod.34:6 Num.14:18	p
ποταμος	יאר	Gen.41:1ff.Exod.1:22etc.	p
σημασια	תרועה	Num.10:5 etc.	I Chr.15:28etc.Esr.3:
σκληροτραχηλος*	קשה ערף	Exod.33:3etc.Deut.9:6ff	Prov.29:1

2. Lexicon

There is no concrete evidence that the translators possessed either dictionaries or word lists. Thus, when attempting to determine the meaning of a word, they resorted to various sources of information. These ranged from exegetical traditions, the context, etymology, post-Biblical Hebrew, the Aramaic language to the translation of the Pentateuch. The latter was often consulted when the translators encountered difficult Hebrew words which also occurred in the Pent., as was recognized by FLASHAR and SEELIGMANN[11]. The following examples, together with the ones adduced by the scholars mentioned, exemplify this situation:

(1) Deut.32:42 מראש פרעות אויב - απο κεφαλης αρχοντων εχθρων
Judg.5:2A בפרע פרעות - εν τω αρξασθαι αρχηγους

Num.5:18 ופרע - και αποκαλυψει
Judg.5:2B בפרע פרעות - απεκαλυφθη αποκαλυμμα

The A and B texts in Judg. are based on different interpretations of the phrase בפרע פרעות, both of which are found in the Pent.

(2) Lev.5:4 לבטא שפתים...יבטא - διαστελλουσα τοις χειλεσιν.. διαστειλη

Num.30:7 מבטא שפתיה - κατα την διαστολην των χειλεων αυτης

Ps.106(105):33 ויבטא בשפתיו - και διεστειλεν εν τοις χειλεσιν αυτου

בטא occurs elsewhere only in Prov.12:18 בוטה - λεγοντες.

(3) Deut.4:27 מתי מספר - ολιγοι αριθμω
Jer.44:28 " " " "

Gen.34:30 " " - ολιγοστοι
I Chr.16:19 " " - "
Ps.105(104):12 " " - "

The same phrase is rendered differently elsewhere[12].

(4) Exod.1:11 (ה)מסכנות עָרֵי - (τας) πολεις (τας) οχυρ
II Chr.8:4,6 17:12 " " - " "
Elsewhere מסכנות is rendered by περιχωροι (מסכנות ערי II Chr. 16:4) and πολεις (II Chr.32:28).

(5) Gen.49:14 בין המשפתים - ανα μεσον των κληρων
Ps.68(67):14 בין שפתים - " "
Elsewhere the word occurs only in Judg.5:16 (B : διγομιας, A : μοσφαθαιμ; A in v.15 : χειλεων).

(6) מאכלת in Judg. 19:29 is rendered by μαχαιρα in MS A in accordance with Gen.22:6,10, where it occurs in a different context. Elsewhere the word occurs only in Prov.30:14, where it is rendered differently.

(7) Gen.49:6 עקר - νευροκοπεω
Josh.11:6,9 " - "
Elsewhere the Hebrew root occurs only in II Sam.8:4 = I Chr. 18:4.

3. Quotations and Allusions

Quotations from and allusions to passages in the Hebrew Pent. occurring in the later books of the Bible were often phrased in the Greek in a manner identical with the translation of the Pentateuchal passages in the LXX of the Pent. Some examples follow.

(1) Num.35:33 ולא תחניפו את הארץ...כי הדם הוא יחניף את הארץ
και ου μη φονοκτονησετε την γην... το γαρ αιμα τουτο φονοκτονει την γην

Ps.106(105):38 ותחנף הארץ בדמים
και εφονοκτονηθη η γη εν τοις αιμασιν

φονοκτονεω (LSJ : to pollute with murder or blood) does not occur elsewhere in the LXX. As LSJ does not list other occurrences beside the LXX, the agreement between the two texts is remarkable indeed.

(2) Exod.22:1 אם במחתרת ימצא
εαν δε εν τω διορυγματι ευρεθη
Jer.2:34 לא במחתרת מצאתים
ουκ εν διορυγμασιν ευρον αυτους
Elsewhere διορυγμα occurs only in Zeph. 2:14 (חלון) and διορυσσω reflects חתר (4 x).

(3) Lev.16:13 וכסה ענן הקטרת (את הכפרת)
και καλυψει η ατμις του θυμιαματος
Ezek.8:11 ועתה ענן הקטרת עלה
και η ατμις του θυμιαματος ανεβαινε
ατμις occurs elsewhere only very rarely in the LXX. ענן is rendered mainly by νεφελη.

(4) Gen.32:29 שרית עם אלהים
ενισχυσας μετα θεου
Hos.12:3(4) שרה את אלהים
ενισχυσεν προς θεον
12:4(5) וישר אל מלאך
και ενισχυσε μετα αγγελου
The Hebrew root does not occur elsewhere in the OT.

(5) Num.25:3 ויצמד ישראל לבעל פעור
και ετελεσθη Ισραηλ τω Βεελφεγωρ
25:5 הנצמדים לבעל פעור
τον τετελεσμενον τω Βεελφεγωρ
Ps.106(105):28 ויצמדו לבעל פעור
και ετελεσθησαν τω Βεελφεγωρ
Note the unique interpretation of the verb in the LXX (to be consecrated to), for which cf. also Hos.4:14 (קדש) and Deut. 23:18 קדש-τελεσφορος.

4. Influence on the exegetical level

The contents of the Greek Pent. often influenced the wording of later translations on an exegetical level[12]. Two examples follow :

(1) In Jer.1:6 4:10 14:13 and 32(39):17 אהה אדני ה' has been represented by ο ων δεσποτα κυριε[14]. אהה (alas) in this verse has been derived from אהיה in Exod. 3:14 (a central verse for Biblical theology) and rendered in accordance with the LXX of that verse : אהיה אשר אהיה - εγω ειμι ο ων.

(2) Prov.24:28 אל תהי עד חנם ברעך

μη ισθι ψευδης μαρτυς επι σον πολιτην

The translation of this verse is based on the exegesis of חנם as שקר, mainly on the basis of the ninth commandment in Greek :

Exod. 20:16 לא תענה ברעך עד שקר

μη ψευδομαρτυρησεις κατα του πλησιον σου μαρτυριαν ψευδη

Deut.5:20 לא תענה ברעך עד שוא

ου ψευδομαρτυρησεις κατα του πλησιον σου μαρτυριαν ψευδη

NOTES

1 H.St.J.THACKERAY, "The Greek Translators of the Prophetical Books", JTS 4 (1903), p.583; M.FLASHAR, "Exegetische Studien zum Septuagintapsalter", ZAW 32 (1912), pp.183-189; A.KAMINKA, Studien zur Septuaginta an der Hand der zwölf kleinen Prophetenbücher (Frankfurt a.M., 1928), pp.17-20; J.ZIEGLER, Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias, ATA XII,3 (Münster i.W., 1934), pp.134-175; G.GERLEMAN, Studies in the Septuagint, II, Chronicles, LUA I, 43,3 (Lund, 1946), pp.22ff.; I.L.SEELIGMANN, The Septuagint Version of Isaiah (Leiden, 1948), pp.45-49; L.C.ALLEN, The Greek Chronicles, I, SVT XXV (Leiden, 1974), pp.23-26.

2 See I.ELBOGEN, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[3] (Frankfurt, 1931), pp.155ff. (see also the updated Hebrew translation of this book <Tel Aviv, 1972>).

3 Pace H.St.J.THACKERAY, The Septuagint and Jewish Worship, Schweich Lectures 1920 (London, 1921).

4 See the present author, "Studies in the Vocabulary of the Septuagint", Tarbiz 47 (1978), pp.120-138, esp. pp.137-138 (Hebrew).

5 For a partial, but thorough, study, see S.DANIEL, Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante, Etudes et Commentaires 61 (Paris, 1966).

6 See the article quoted in n. 4 and further E.TOV, "Three Dimensions of LXX Words", RB 83 (1976), pp.529-544.

7 Loc.cit.(n.1).

8 These differences in authorship justify our neglecting differences between the individual translations. Little can be learned from disagreements in vocabulary between different translators (even in whole verses or sections which are identical in the Hebrew text of the OT) except for the lack of cooperation among the translators and their failure to consult other translation units. For a different approach, see C.EGLI, "Zur Kritik der Septuaginta. Sind die Hermeneuten des Pentateuch und des Buches Josua identisch ?", ZWT 5 (1862), pp. 76-96; 287-321; A.KAMINKA, op.cit., p.17.

9 That is, to the best of our knowledge, the word under consideration was coined by the translators (or a preceding generation) in order to express words or ideas which, in their view, could not be expressed adequately by existing Greek words. Our observations are based on the evidence listed by H.G.LIDDELL - R.SCOTT - H.S.JONES, A Greek-English Lexicon[9] (Oxford, 1940), together with E.A.BARBER, A Greek-English Lexicon, A Supplement (Oxford, 1968). The very notation of a "neologism" is subject to the limitations and doubts such as have been described by E.TOV, "Compound Words in the LXX representing Two or More Hebrew Words", Biblica 58 (1977), pp.199-201.

10 For data, see S.DANIEL, op.cit. (n.5), pp.18-19.

11 S.FLASHAR, loc.cit. (n.1); I.L.SEELIGMANN, op.cit. (n.1) p.48.

12 Deut.33:6 ויהי מתיו מספר - και εστω πολυς εν αριθμω : Deut.26:5, 28:62 במתי מעט - εν αριθμω βραχει.

13 See especially I.L.SEELIGMANN, op.cit., pp.45-46.

14 In 4:10 only MS 26 reads ο ων. For a discussion of this reading, see E.TOV, The Septuagint Translation of Jeremiah and Baruch, Harvard Semitic Monographs 8 (Missoula, Mont., 1976), p.24.

BERNARD TREMEL

LE SIGNE DU NOUVEAU-NE DANS LA MANGEOIRE

A propos de Lc 2,1-20

Un refrain ou une clef du récit ?

Le dernier commentateur de Lc 2,1-20 relève la répétition à trois reprises de la même formule concernant "le nouveau-né emmailloté et couché dans une mangeoire" et remarque que cette répétition doit revêtir une signification[1]. Sous une forme légèrement différente la formule revient aux v.7, 12 et 16. Elle comprend trois éléments : le premier-né (v.7) / nouveau-né (vv.12.16); emmailloté (vv.7.12); couché dans une (la) mangeoire (vv.7.12.16). Seule donc la précision du lieu est invariable dans les trois scènes qui constituent le parcours du récit[2].

Avant tout il faut situer la fonction de cette formule-refrain dans le contexte de ces trois épisodes. Un premier épisode est scandé par la répétition de l'expression ἐγένετο δέ (vv.1 et 6): une première fois, elle introduit les circonstances de la montée de Joseph, de la maison et de la famille de David, vers la cité de David, Bethléem, en raison du recensement de l'univers ordonné par César Auguste. Ce voyage semble conduit à la fois par ce décret de l'empereur et par la main de Dieu qui accomplit sa promesse à David[3]. Mais le voyage vers la cité de la promesse ne se termine pas là : la deuxième fois, l'expression ἐγένετο δέ introduit le rôle de Marie qui enfante son fils premier-né, l'emmaillote et le dépose dans une mangeoire. Une motivation est donnée à ce geste de Marie : "car il n'y avait pas pour eux de place dans l'hôtellerie ou dans la salle d'hôtes", les traductions n'étant pas d'accord sur le sens de ce dernier mot (ἐν τῷ καταλύματι). Dans le mouvement du voyage vers Bethléem, le fait que l'épisode culmine sur ce "lieu" semble conférer à ce qui peut paraître un détail une pertinence qui n'est pas encore claire.

Le deuxième épisode va en effet dévoiler cette pertinence. Après une présentation des destinataires, les bergers qui veillent la nuit sur leur troupeau, la scène prend l'allure d'une "apocalypse" qui se développpe en trois temps : l'apparition de l'ange du Seigneur illumine les bergers de la gloire du Seignuer, les faisant ainsi passer des ténèbres de la nuit à la lumière (v.9); puis il leur annonce une bonne nouvelle, celle de l'aujourd'hui de la naissance du Sauveur, identifié au Messie-Seigneur (vv.10-12); enfin la doxologie de l'armée céleste fait écho à cette révélation en chantant l'événement comme manifestation de la paix en faveur des hommes qui sont l'objet de la bienveillance de Dieu (vv.13-14)[4]. Or il faut remarquer qu'il ne s'agit pas uniquement dans le message de l'ange de la proclamation d'un évangile, mais d'un appel adressé à ces bergers, enveloppés par la lumière et la bienveillance de Dieu, à découvrir le Sauveur dans le signe du nouveau-né emmailloté et couché dans une mangeoire. Autrement dit, le geste de Marie a pour fonction de constituer le signe par lequel les bergers pourront reconnaître l'accomplissement par Dieu de la promesse du Messie qui est le Sauveur du peuple. Le signe du nouveau-né couché dans une mangeoire est le "signifiant" (σημεῖον) de l'évangile du salut.

Le troisième épisode montre les bergers obéissant à l'appel de l'ange. Ils prennent la décision de faire le voyage de Bethléem our voir cette parole-événement (ῥῆμα) que le Seigneur leur a ait connaître (v.15)[5]. La découverte du nouveau-né couché dans mangeoire leur permet, non seulement de reconnaître le signe, is encore de faire connaître, à leur tour, la parole qui leur ait été dite au sujet de ce petit enfant (vv.16-18)[6]. Leur ction devient symétrique de celle de l'ange - évangéliste. M s elle ne s'arrête pas là, car en s'en retournant, ils rep nnent encore le rôle de louange de l'armée du ciel : ils re lent gloire à Dieu pour tout ce qu'ils ont entendu et vu selo ce qui leur avait été dit (v.20). Autrement dit, le signe (c qu'ils ont vu) lié à la parole (ce qu'ils ont entendu) est

au coeur de cette louange. Par les bergers, la révélation céleste, sous sa double forme d'évangile et de doxologie, commence à se communiquer. Et au centre de la communication, comme de la révélation, se trouvent unis indissolublement proclamation du Christ-Seigneur-Sauveur et signe du nouveau-né couché dans la mangeoire.

La structure même du récit nous invite à reconnaître dans cette répétition plus qu'un refrain : une clef du déroulement de l'action. La main de Dieu conduit le voyage vers ce signe qui permet aux bergers d'identifier l'évangile du Sauveur. Mais le signe lui-même est le point de départ de la communication du message de salut pour tout le peuple. Le signe du nouveau-né couché dans la mangeoire est à la fois le terme de la démarche de foi des bergers et le fondement de leur témoignage. La reconnaissance du signe inaugure le parcours de la parole, celui-là même que Luc invite Théophile à suivre pour affermir sa propre foi.

Mais que veut dire ce signe ? Et pourquoi cette insistance en ce qui concerne le signifiant sur le lieu qu'est la mangeoire ?

Les interprétation du signe

L'exégèse de ce texte pourrait se résumer en deux types majeurs d'interprétations. Les uns y reconnaissent l'écho d'une tradition qui enracine le récit dans un milieu historique : la mangeoire est un détail qui fait remonter cette tradition au milieu pastoral de Bethléem. Les autres s'orientent vers une interprétation de type plus symbolique : le thème de la mangeoire se rattache toujours aux bergers, mais ces derniers sont compris comme indice d'un récit midrashique.

J.JEREMIAS considère la mention de la mangeoire comme partie intégrante d'une solide tradition locale, d'autant qu'une autre tradition également ancienne localise l'événement dans une grotte[7]. Plus récemment, M.HENGEL apporte son appui à cette opinion : même si, sur un plan littéraire, une source pré-lucanienne demeure hypothétique, le détail de la mangeoire est lié au milieu pastoral et à la localisation à Bethléem de la naissance du Messie davidique[8].

On peut rapprocher de cette tendance historicisante toute la discussion sur le sens de κατάλυμα au v.8. Signalons l'étude très élaborée de P.BENOIT[9], où il écarte pour ce terme le sens d'hôtellerie, d'où la famille aurait été éconduite, pour retenir celui de chambre commune de la maison familiale palestinienne. Il ne faudrait pas, toujours selon lui, accuser l'opposition entre les deux lieux, chambre commune et mangeoire. Celle-ci serait à comprendre comme une sorte de "crèche-berceau" dans le mur de cette salle commune où se tiennent gens et bêtes. Mais P.BENOIT met aussi en garde contre le souci excessif d'historiciser et de psychologiser les données d'un auteur qui est surtout théologien, pour lequel il s'agit d'un signe.

C'est sans doute à cette requête que veulent satisfaire les études qui confèrent à la mangeoire une portée davantage symbolique. Depuis la démonstration magistrale de M.DIBELIUS qui a démonté les constructions de l'école comparatiste à partir des mythes hellénistiques d'Osiris et de Mithra, la recherche s'est orientée vers un midrash judéo-chrétien, qui pourrait lui-même plonger des racines en milieu juif et qui attesterait donc une étape pré-lucanienne[10]. M.DIBELIUS avait déjà attiré l'attention sur le Targum de Pseudo-Jonathan à propos de Gn 35,21 qui commente le toponyme Migdal-Eder, "la tour du troupeau, le lieu d'où il adviendra que le Roi Messie sera révélé à la fin des jours"[11]. Cette suggestion a été développée d'abord par C.H. GIBLIN[12], puis par R.E.BROWN[13]. Ce dernier rapproche le Migdal-Eder du Targum de Mi 4,8 qui nomme le même lieu. Alors que le

contexte de Gn comme de Mi situe cette tour du troupeau à Sion-Jérusalem, Gn 35,19, d'une part, et Mi 5,1 (cité par Mt 2,18 à propos de la naissance du Christ), d'autre part, permettaient une association avec Bethléem. Il en déduit que cette association était déjà faite par un midrash judéo-chrétien dont dépendent, de manière indépendante, les deux récits de Mt 2,1-6 et de Lc 2,1-20. C.H.GIBLIN éclaire aussi, selon le même procédé midrashique, le détail de la mangeoire. Il dépendrait de textes comme Es 1,3, qui évoque le boeuf et l'âne qui connaissent la mangeoire de leur maître, et Jr 14,8, qui compare Israël à un voyageur qui doit loger dans une hôtellerie en pays étranger. Il note que le premier rapprochement était déjà opéré par Origène et Saint Jérôme[14]. Jésus lui ne naît pas dans une hôtellerie, mais bien dans la cité de David, qui est Bethléem, et la mangeoire devient le signe d'un rapport nouveau entre Dieu et son peuple[15].

De ce recours à l'exégèse midrashique, on peut encore rapprocher une interprétation symbolique, beaucoup plus fragile. Elle se situe sur un plan plus directement théologique. Ainsi M.HENGEL y voit l'expression d'un contraste entre l'empereur Auguste et la naissance humble et cachée du Sauveur de l'univers[16]. M.DIBELIUS protestait déjà contre une interprétation des bergers comme signe d'une naissance au milieu de pauvres[17]. Mais que dire de la symbolique poussée de C.H.GIBLIN, qui lit dans le thème de la mangeoire celui de la "subsistance" (sustenance) que Dieu apporte à son peuple : "En découvrant l'enfant dans ces circonstances, les bergers seraient conduits à réaliser qu'un nouveau rapport existe entre Dieu et son peuple"[18] ?

Au terme de ce survol rapide, des questions demeurent. L'interprétation de type historicisant, qui passe du récit à sa préhistoire, laisse entière la question de la compréhension du récit lui-même : comment la localisation du nouveau-né dans la mangeoire peut-elle être un signe pour les bergers, leur permettant de re-

connaître l'évangile du Sauveur ? Quant à l'interprétation qui fait appel au genre littéraire du midrash, si elle permet de rendre compte des destinataires que sont les bergers, elle ne réussit pas, semble-t-il, à expliquer la localisation dans la mangeoire comme langage approprié à ces destinataires.

Il faut revenir sur deux aspects soulignés par le récit lui-même qui permettent de mieux circonscrire ce thème de la mangeoire : d'une part, cette localisation est déterminée par rapport à l'hôtellerie/salle d'hôtes; d'autre part, c'est l'association entre le nouveau-né et la mangeoire qui est signifiante pour les bergers.

Hôtellerie/salle d'hôtes et mangeoire

Dans l'étude déjà signalée, P.BENOIT a montré, avec références à l'appui, que le mot κατάλυμα peut revêtir soit le sens de gîte d'étape, logis, d'où auberge et caravansérail, soit, par extension, le sens de chambre et de salle commune. Ces deux sens sont bien attestées aussi bien dans la langue des papyrus que dans la traduction de la Septante[19]. Il montre aussi, avec raison, qu'en dehors de notre texte, κατάλυμα désigne en Mc 14,14 // Lc 22,11, la salle commune du repas pascal et que Luc connaît un autre terme (πανδοχεῖον) pour désigner une hôtellerie. Il en conclut qu'il vaut donc mieux penser ici à la salle commune d'une maison palestinienne plutôt qu'à une hôtellerie.

En ce qui concerne le mot φατνή, l'article de M.HENGEL donne deux sens possibles : soit, au sens le plus strict, la mangeoire, la crèche, c'est-à-dire l'ustensile creusé ou construit où la nourriture est déposée pour les animaux, dans un endroit couvert ou en plein air; soit, en un sens plus étendu, l'étable ou l'écurie où les animaux trouvent nourriture et logement contre les intempéries. Il admet aussi que les deux sens se rencontrent dans la Bible grecque, même si le deuxième est plus rare et si l'habitat palestinien favorise plutôt le premier, parce qu'il

était souvent commun aux gens et aux bêtes[20]. L'unique occurence dans le N.T. (Lc 13,15), en dehors de Lc 2,1-20, ne permet pas de dirimer dans un sens ou dans l'autre. Il est donc difficile d'admettre la conclusion de P.BENOIT qu'"il est fort douteux que Luc ait songé à autre chose qu'une mangeoire pour les animaux"[21].

Le problème peut-il recevoir une solution à partir des seules données sémantiques ou de la vie palestinienne ? Il est posé par le texte lui-même. Marie est sujet de trois actions successives : "elle enfanta son fils premier-né et elle l'emmaillota et elle le coucha dans une mangeoire". La dernière de ces actions est motivéee par l'introduction de διότι : "parce qu'il n'y avait pas pour eux de place dans la salle commune (hôtellerie)". Cette séquence d'actions suppose qu'il existe une différence entre le lieu où le fils de Marie est né et le lieu où elle le dépose. En ce cas, cette différence de lieu est expliquée par un déplacement de la salle commune (hôtellerie) où a lieu l'accouchement et la mangeoire (étable). Peu importe la nature du logis où se trouvent Joseph et Marie au terme de ce voyage et où elle met au monde son fils premier-né. Ce qui est mis en valeur, c'est le fait qu'elle couche le nouveau-né dans une mangeoire. Il faut également tenir compte du fait que le lieu ne concerne pas seulement le nouveau-né, puisqu'il n'y a pas de place pour eux (c'est-à-dire Joseph, Marie et l'enfant, d'après le v.16) dans le premier lieu. Ce déplacement favorise plutôt le sens d'étable pour φατνή[22].

Il semble donc que le récit ne permette pas de résoudre directement des problèmes de vocabulaire : hôtellerie ou salle commune ? étable ou mangeoire ? Sans doute peut-on s'appuyer sur le vocabulaire de Luc pour préférer salle d'hôtes de la maison palestinienne à hôtellerie. Sans doute s'il y a un certain déplacement qui ne concerne pas uniquement le nouveau-né mais ses parents, faut-il préférer le sens d'étable à celui de mangeoire.

Toutefois l'intérêt du récit n'oriente pas vers ce type de questions. Incontestablement cet intérêt se concentre sur un lieu, qui doit devenir un signe pour les bergers. Le lieu fait partie intégrante du signe par lequel ils pourront reconnaître la parole sur la naissance du Sauveur. Il ne s'agit pas d'une réalité banale, quotidienne, mais d'un signe unique par lequel les bergers pourront découvrir ce nouveau-né emmailloté, en cela si ressemblant à tous les autres nouveau-nés[23] ! Et précisément, le signe existe lorsque se produit le changement de lieu, lorsque Marie déplace son fils premier-né d'un lieu qui est celui des hommes dans un autre lieu qui est celui où des bergers se rendent avec leurs troupeaux.

Autrement dit, ce n'est pas uniquement la montée vers la cité de David qui est mystérieusement orientée par le dessein de Dieu, mais c'est aussi le terme de ce voyage : l'initiative de Marie qui dépose son nouveau-né dans une mangeoire (étable), afin qu'il devienne signe pour les bergers de la parole qui le proclame comme Sauveur[24]. Nous sommes donc conduits à découvrir un rapport entre ce lieu et les destinataires de l'évangile du salut : le lieu n'est pas signifiant en lui-même; il l'est pour les bergers.

Les bergers, destinataires du signe

Quand il s'agit de déterminer l'identité des bergers comme destinataires du signe de la mangeoire, deux thèses sont aussi en présence : l'une confère à ces personnages une portée avant tout messianique, puisqu'il s'agit des bergers de Bethléem, cité de David; l'autre leur recherche une situation dans le milieu sociologique et religieux de la Palestine au temps de Jésus.

Selon les deux commentaires les plus récents de ce récit[25], l'accent ne doit pas être placé sur la condition méprisée des bergers à cette époque, mais bien sur le fait qu'ils constituent le milieu

pastoral de la naissance du Messie-Fils de David. Ils appartiennent avant tout au midrash judéo-chrétien dont s'inspire Lc. On ne trouve guère d'indice dans le récit que Lc ait pu les considérer comme une figure des pécheurs que le Christ-Seigneur est venu sauver. Peut-être même pourrait-on les valoriser dans une tout autre direction, comme les pasteurs des églises qui doivent veiller et faire paître le troupeau en témoignant de la Parole de la Grâce (cf. Ac 20,28-29)[26].

J.JEREMIAS a résolument identifié les bergers à un métier méprisé de "hors la Loi" selon les accusations portées par les textes rabbiniques[27]. On peut résumer ainsi la situation : ils sont l'objet d'une discrimination, comme l'attestent certaines listes de métiers méprisés qu'un père ne saurait désirer pour son fils. Sur ces listes, ils peuvent côtoyer par exemple les publicains. Parce qu'ils sont considérés virtuellement comme des voleurs, il est défendu de leur acheter lait, laine ou chevreau. Ils ont perdu leurs droits civiques et politiques : celui d'être témoin et juge. Ils ne peuvent même pas faire pénitence, puisqu'ils ne peuvent connaître ceux qu'ils ont lésés. Dès lors le berger est bel et bien le pécheur que la Loi ou, en tout cas, ses interprètes situent hors de la communauté. Cette situation des bergers ne pourrait-elle pas correspondre au déplacement du Sauveur de la maison des hommes vers ce lieu accessible aux bergers ? J.JEREMIAS ne tire pas cette conclusion qu'il estime paradoxale, mais il s'agit de savoir si ce paradoxe n'est pas tout à fait en situation chez Lc !

Une objection est pourtant soulevée par certains commentateurs contre une pareille fonction des bergers dans le récit[28]. Ces textes concernant la situation socio-religieuse des bergers ne remontent qu'au milieu du 2ème siècle après J.C.[29]. Cette objection ne paraît pourtant pas décisive. Le témoignage de PHILON pourrait nous permettre de remonter au-delà du 2ème siècle jusqu'à l'époque contemporaine de Luc. Il prévoit le cas du berger qui fait paître son troupeau dans le champ d'autrui : il quali-

fie cet acte comme venant d'un "ennemi public" qui, n'était la modération de la Loi, le rendrait passible des peines les plus graves[30]. Bien plus, une notable partie du traité De Agricultura de PHILON porte sur le couple berger/éleveur de bétail, qu'il distingue nettement l'un de l'autre. Il procède à une interprétation allégorique du couple, dans laquelle le berger devient le sage qui soumet le troupeau des passions à la loi de la nature, tandis que l'éleveur de bétail représente l'homme livré au troupeau de ses passions. Ainsi Jacob, Moïse, Dieu lui-même peuvent être représentés par les Ecritures comme de vrais bergers[31]. Par ce dernier trait, PHILON témoigne du même embarras que les rabbins qui devaient faire des exceptions pour Moïse, David et Dieu lui-même[32]. La distinction établie par PHILON entre bergers et éleveurs, bons et mauvais, lui permet sans doute de dépasser ce qui était inscrit dans le jugement social de son époque. Ainsi le témoignage de Philon semble bien rendre inopérante l'objection d'anachronisme.

Mais, sur ce point encore, il faut revenir au texte même de Lc 2,1-20, pour y déceler des indices de la situation et de la fonction que le récit lui-même attribue aux bergers. Ils sont d'abord les destinataires d'une manifestation de la Gloire du Seigneur qui les fait passer de la nuit à la lumière (vv.8-9). Ainsi s'accomplit la prophétie de Zacharie qui annonçait le Christ comme le soleil levant qui se manifeste à ceux qui sont dans les ténèbres et l'ombre de la mort (1,78-79). Cette transformation, qui fait passer des ténèbres à la lumière, semble bien répondre à celle qui se produit aussi pour les pécheurs et les païens (cf. Ac 26, 17-18).

L'évangile du salut leur est annoncé comme un "aujourd'hui". Or cet "aujourd'hui" est le premier d'une série qui scande chez Lc les actes et les paroles de Jésus comme annonce du pardon aux pécheurs, depuis la première prédication dans la synagogue de Nazareth (4,16-22) jusqu'à la proclamation de cet "aujourd'hui" au larron repentant (23,39-43), en passant par l'annonce de la venue

du salut pour la maison du publicain Zachée (19,1-10).

Dès qu'ils ont accueilli cet évangile, les bergers entreprennent de voir ce que le Seigneur leur a révélé. Ils font alors connaître, à leur tour, la parole qu'ils ont entendue au sujet de cet enfant. Puis ils rendent gloire à Dieu pour ce qu'ils ont entendu et vu. Or ce couple voir-entendre définit le témoin (cf. Lc 7,22; 10,23-24; Ac 4,20). Le rôle que les bergers jouent fait penser à celui rempli par les témoins dans le 2ème livre à Théophile et à celui des "presbytres-pasteurs", leurs successeurs (Ac 20,28-32), qui doivent veiller pour écarter les menaces des loups et de ceux qui dispersent le troupeau de l'intérieur.

En conclusion, on ne peut exclure que les bergers, à partir du milieu pastoral de David à Bethléem, soient valorisés comme témoins du Messie Sauveur, qui accomplit la promesse faite à David. Mais on ne peut davantage exclure que ce rôle commence par leur propre passage des ténèbres à la lumière. Cette illumination, préalable à la reconnaissance du Sauveur et au faire connaître, semble bien supposer une toile de fond où les bergers appartiennent à la catégorie plus globale des pécheurs. Ainsi les deux accents pourraient se réconcilier dans le milieu ecclésial que vise Lc en ce récit : celui des premiers témoins du Christ Seigneur, pris d'entre les pécheurs pour devenir messagers de la Parole de la Grâce. Pourtant ce rôle ambivalent des bergers ne dit pas encore pourquoi l'association étroite du nouveau-né à la mangeoire (étable) a, pour eux, valeur de signe.

Le signe de la mangeoire

Rappelons que la pertinence du signe tient au fait de sa localisation dans la mangeoire : au plan littéraire, seule cette localisation est invariable; au plan d'un signifiant qui doit avoir

un caractère bien déterminé pour permettre une découverte, seule la mangeoire peut caractériser un nouveau-né parmi d'autres. Sans cette détermination, comment l'appel adressé par l'ange aux bergers : "vous trouverez..." pourrait-il être efficace ? Et comment la décision des bergers : "Allons donc... et voyons..." pourrait-elle aboutir à une découverte ? Nous l'avons vu, le signe ainsi déterminé permet, d'une part, de repérer le signifié qu'est l'évangile du Sauveur et, d'autre part, de poursuivre la communication de la parole.

Les commentateurs ont relevé que la formule καὶ τοῦτο ὑμῖν τὸ σημεῖον reprend le style des promesses assorties de signes dans l'A.T.[33]. Sur le plan littéraire, le contact paraît indéniable. Mais l'usage que Lc fait de cette formule bouleverse assez profondément la fonction qui lui est attribuée dans ces parallèles de l'A.T., comme le remarque L.LEGRAND. Il ne suffit pas en effet de noter le lien étroit entre signe et message : le signe illustre et explicite la parole. La différence profonde entre ces parallèles et le signe de Lc 2,12 est le fait qu'il ne s'agit plus d'un signe qui garantit une promesse au futur qui doit encore s'accomplir. Ici, le signe est signifiant d'une promesse qui s'est accomplie, dont il permet précisément de repérer la réalisation. Le signe du nouveau-né couché dans une mangeoire permet de vérifier la Parole du salut.

On a relevé aussi certaines affinités entre le témoignage apostolique dans les Actes et cette annonce de l'ange du Seigneur. Dans ces kérygmes l'accomplissement du dessein de Dieu se manifeste dans la croix du Christ (Ac 2,36; 3,13-16; 4,10; 5,30-31; 10,39b-40a). Il s'agit de reconnaître, par la foi, celui que Dieu a fait Christ-Seigneur-Sauveur en celui que les juifs et les païens ont crucifié. Ici, les bergers sont appelés à reconnaître dans le nouveau-né emmailloté et couché dans la mangeoire celui que l'apocalypse céleste désigne comme Christ-Seigneur-Sauveur. Tel est aussi le contenu de la prophétie de Syméon dans la scène qui suit immédiatement. Après avoir béni Dieu qui a manifesté sa gloire,

. non seulement au peuple Israël, mais à toutes les nations, en ce petit enfant qui est le Christ du Seigneur, il annonce à sa mère qu'"il est posé comme un signe (qui sera) contredit" (2, 34). Le σημεῖον dans lequel les bergers ont reconnu le signe de l'Evangile du sauveur ne cesse pas d'être signe et parole. Par les uns, ce signe sera accueilli comme parole qui conduit au relèvement. Par d'autres, il sera contredit, c'est-à-dire rejeté comme parole de salut. Cette situation évoque le partage des coeurs devant la parole, décrit dans le 2ème livre à Théophile.

Le signe du nouveau-né couché dans la mangeoire est donc proposé aux bergers, dans leur situation de passage des ténèbres à la lumière, comme la référence adéquate à l'annonce du Christ-Seigneur-Sauveur; et l'accent doit sans doute être placé sur ce dernier titre : l'annonce proclame l'aujourd'hui de la naissance d'un Sauveur pour tout le peuple. Il faut donc qu'un certain rapport puisse être mis par les destinataires du signe entre le salut et le nouveau-né dans la mangeoire. Où situer ce langage signifiant ? Faut-il le repérer dans le contraste entre César Auguste, manifestant son pouvoir dans un recensement de l'univers, et ce Christ Seigneur, soumis à la condition de tous les nouveau-nés et qui n'a d'autre puissance que cette faiblesse En ce cas, le signe rejoindrait ce que Paul dit de la croix en 1 Co 1,22-25 : Dieu ne donne pas d'autre σημεῖον que le σκάνδαλον du crucifié, de la faiblesse de Dieu où se dévoile pourtant sa puissance[34]. Cette manière de rendre compte du signe laisse pourtant de côté le détail essentiel de la mangeoire ! Essentiel, puisqu'il est le lieu où les bergers le découvriront. S'il est le signe approprié aux bergers, ne faut-il pas le mettre en relation avec leur situation ? S'ils sont des marginaux, vis à vis desquels la législation et les soupçons de l'époque dressent des barrières de séparation, le mouvement vers la mangeoire (étable) ne devient-il pas suggestif ? Il est le signe qui rend accessible aux bergers-pécheurs la venue du Sauveur. Le Messie Seigneur ne peut être enfermé dans la cité de David, où sa naissance accom-

plit bel et bien la promesse messianique. Mais il est le Messie qui vient sauver ce qui est perdu. Ainsi commencerait le parcours de la parole de la Grâce, qui traverse les deux livres à Théophile, par une montée qui culmine dans une mangeoire.

Le signe de la parole de la Grâce

Cette "montée" vers la cité de David qui a pour but la manifestation aux bergers du Sauveur inaugure en Lc 1-2 les montées du petit enfant à Jérusalem, celle de la présentation au temple et celle de la première pâque, qui se terminent aussi sur des manifestations, la première sur celle du signe de contradiction et la deuxième sur l'annonce du départ définitif vers la maison du Père. Toutefois ces deux montées à Jérusalem sont programmées par l'obéissance à la Loi, tandis que la montée vers Bethléem, si elle semble être commandée par César Auguste, est avant tout soumise à l'initiative divine. Ainsi Dieu accomplit sa promesse comme révélation d'une parole de salut aux pécheurs. Or ce programme divin est une anticipation et des voyages de Jésus dans le 1er livre de Lc et des voyages des témoins de Jésus dans le ème livre.

ans le 1er volume, dès la première prédication de Jésus à Na-
areth, Lc laisse déjà clairement comprendre que la parole de
Grâce, qui n'a pas été reçue par la patrie, poursuivra sa
ute vers les païens, quelles que soient les contradictions
évées par les hommes sur son parcours (Lc 4,16-28). De fait,
c te route de la parole vers les pécheurs est caractéristique
d parcours de Jésus, d'abord en Galilée (cf. 5,27-32, presque au
p t de départ), puis vers Jérusalem (cf. 19,1-10, presque
au erme du voyage). L'épisode de Jéricho, dans la maison de
Za ée, est particulièrement significatif de ce déplacement :
au cheur qui cherche à le voir, Jésus annonce qu'il lui faut,
con rmément au dessein de Dieu, demeurer chez lui aujourd'hui.

Et à ceux qui murmurent contre le fait qu'il est allé loger dans la maison du pécheur, Jésus rétorque que c'est précisément le terme de sa venue. Le logis du pécheur devient le lieu du salut, parce que Jésus y descend de sa propre initiative. Le terme de la montée du prophète vers Jérusalem, où il doit être consommé, est d'ailleurs d'être compté parmi les sans-Loi (22,37) : là, crucifié entre les deux malfaiteurs, il proclame à nouveau, une dernière fois, l'aujourd'hui du salut (23,39-43) comme Christ Sauveur (23,35.39). Ce qui n'était encore qu'un signe pour les bergers est devenu la parole même, contredite par les moqueurs, présente au pécheur, accomplissant pleinement la venue du Sauveur (cf. 5,32; 19,10). Le signe, événement et parole (1,12 σημεῖον; 1,15 ῥῆμα), est pleinement dévoilé.

Dans le 2ème volume, la parole de la Grâce, que les témoins ont pour mission de porter de Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre, de ceux qui sont proches vers ceux qui sont loin (Ac 1,8; 2,39), malgré les obstacles dressés par les hommes, poursuit aussi son parcours vers ceux du dehors. Ce parcours est admirablement tracé par le voyage de Pierre descendant de Jérusalem chez Corneille et remontant à Jérusalem. C'est l'Esprit qui conduit Pierre à dépasser les frontières entre les purs et les impurs (10,28) et à témoigner ainsi pour Jérusalem que seule la parole de l'Evangile purifie le coeur des hommes (15,7-9). Ainsi la descente dans la maison de l'autre (11,2) conduit Jérusalem à reconnaître le chemin de Dieu en lui rendant gloire pour la conversion des païens (11,18). Jérusalem reconnaît ainsi la parole même que Pierre avait proclamée sous le toit du païen, à savoir que Jésus est le Seigneur de tous les hommes qui révèle le visage d'un Dieu qui ne fait pas de différence entre eux (10,34-36)

Le programme de Paul, formulé par les récits de vocation, n'est pas différent. Illuminé lui aussi par une apocalypse céleste, qui lui dévoile que le Christ s'identifie aux persécutés, il est appelé à porter le Nom de Jésus devant les nations (10,15-16; 22,14-15), afin d'ouvrir à la lumière les yeux de ceux qui sont

plongés dans les ténèbres (26,16-18). Et c'est ce programme qui contraint le témoin, malgré tous les obstacles, à se rendre à Rome, qui sans doute figure dans le parcours de Luc le terme du voyage vers ceux qui sont au loin.

C'est sur ce parcours, au point de départ même de la voie de l'évangile du salut, qu'il faut situer le voyage vers Bethléem, plus exactement le voyage qui conduit aux bergers avec le signe du nouveau-né dans la mangeoire. Dès que la promesse de Dieu reconstruit la tente de David (cf. Ac 15,16), se dresse un signe pour ceux qui sont rejetés hors des frontières du peuple. La proclamation du Seigneur et Sauveur de tous commence par ces marginaux et déjà anticipe la venue de Jésus sous le toit et à la table des pécheurs. La mangeoire est l'espace libre d'où peut partir le témoignage : après avoir reconnu la parole au singe, ceux qui sont passés des ténèbres à la lumière inaugurent la communication de ce qu'ils ont entendu, l'évangile du Sauveur, et de ce qu'ils ont vu, le signe du nouveau-né accessible aux pécheurs.

Tel est le commencement du parcours de cette tradition de la parole, sur lequel Luc se situe entre les témoins devenus serviteurs de la parole et Théophile (cf. Lc 1,1-4). Les bergers qui ont entendu et vu préfigurent sans doute ces pasteurs qui doivent veiller et construire sur la même parole de la grâce pour que les saints, ceux qui ont été purifiés par la foi, obtiennent l'héritage (cf. Ac 20,31-32).

Tel est, semble-t-il, le signe du nouveau-né couché dans la mangeoire : "l'image à forme humaine de la Gloire divine" qui se fait accessible aux pécheurs, aux écrasés. Comme l'a écrit J.D.BARTHELEMY, dans Dieu et son image : "L'image authentique sera Dieu même prenant corps en l'humanité pour la glorifier tout entière... Qu'on ne perde donc pas son temps à essayer de voiler de masques le visage insoutenable de la gloire, mais que l'on découvre plutôt, au chevet des écrasés, le Très-Haut"[35].

NOTES

1 Cf. R.E.BROWN, The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke, New York, 1977, 418.

2 Sur la structure tripartite du récit, cf. R.E.BROWN, op. cit., 408-412.

3 R.E.BROWN, op. cit., 412-418, veut reconnaître dans cette circonstance du recensement une sorte de midrash du Ps 87,6, qui subordonne le décret d'Auguste au dessein de Dieu et une mise en garde de Luc vis à vis du courant zélote. Si la naissance à Bethléem semble bien marquer l'accomplissement de la promesse à travers une histoire à portée universelle, les indices en faveur d'un midrash sont bien ténus.

4 On connaît les discussions autour du terme ευδοκια (cf. déjà STRACK-BILLERBECK, Kommentar zum Neuen Testament, II, 118; M.DIBELIUS, Jungfrauensohn und Krippenkind, Heidelberg, 1932, reproduit dans Botschaft und Geschichte, I, 64). Les commentateurs récents s'appuient sur des parallèles de Qûmran (cf. R.E.BROWN, op. cit., 403-405). Il faudrait aussi remarquer l'usage du vocabulaire chez Lc 10,21; 12,32 et l'anticipation de la proclamation angélique en Lc 1,77-79, qui attribue l'initiative de la révélation et de la connaissance du salut à la miséricorde de Dieu.

5 Lc joue sans doute sur l'ambivalence du mot ρημα en lui donnant à la fois le sens grec de parole et le sens, hérité de la LXX, d'événement.

6 Pour identifier au v.18, "tous ceux qui les écoutèrent", il faut sans doute remonter à "tout le peuple" du v.10, les bergers étant médiateurs de l'évangile pour ce peuple. C'est sans doute l'indice que le narrateur vise d'autres destinataires au-delà du récit.

7 Art. ποιμήν, T.W.N.T., VI, 488-489, alors que M.J.LAGRANGE, Evangile selon Saint Luc (6e éd.), Paris, 1941, 71-72 affirme conciliables les deux traditions sur la crèche et la grotte. R.E.BROWN, op.cit., 401, estime la discussion sur la localisation de la naissance comme étrangère au point de vue de Lc.

8 Art. φατνή, T.W.N.T., IX,53-54.

9 P.BENOIT, "Non erat eis locus in diversorio" (Lc 2,27), In Mélanges Bibliques B.Rigaux, Gembloux, 1970, 173-178.

10 M.DIBELIUS, op. cit., 64-73; R.BULTMANN, L'histoire de la tradition synoptique, 363-366; 640-642, critique aussi la thèse comparatiste et reprend Dibelius.

11 M.DIBELIUS, op. cit., 65 (n.113) et 73 (n.127).

12 C.H.GIBLIN, Reflections on the Sign of the Manger, C.B.Q. 29 (1967), 87-101.

13 R.E.BROWN, op.cit., 421-424.

14 C.H.GIBLIN, art. cit., 98-99 (n.39).

15 R.E.BROWN, op. cit., 418-420, se contente de reprendre C.H. GIBLIN.

16 M.HENGEL, art. cit., 54-55, avec référence à Lc 9,38.

17 M.DIBELIUS, op.cit., 58 et 65.

18 C.H.GIBLIN, art. cit., 101.

19 P.BENOIT, art. cit., 177-180; sens adopté pour Lc 2,7 par W.F.ARNDT-R.W.GINGRICH, A Greek-English Lexikon of the New Testament (2nd ed.), Chicago, 1979. L'usage du verbe καταλύω en Lc 9,12; 19,7 est celui d'un "logement chez l'habitant".

20 M.HENGEL, art. cit., 51-57; ARNDT-GINGRICH, op. cit., admet aussi que le sens d'étable est possible.

21 P.BENOIT, art. cit., 183.

22 P.BENOIT, art. cit., 184, comprend αὐτοῖς comme un dativum commodi : "ils ne disposaient pas d'espace dans la chambre" et commente : "pour leurs soins du nouveau-né". Ce commentaire lui fait penser à une "crèche-berceau" dans un coin de la pièce. Le commentaire explicite beaucoup le texte et ne tient plus compte d'un certain déplacement local, quoique il en soit de la relation entre κατάλυμα et φατνή.

23 M.DIBELIUS, art. cit., 58-60 insiste sur cet aspect "unique" du signe. Nous sommes devant une situation inverse par rapport à Lc 24,5-7 : alors que le Vivant ne saurait plus être localisé parmi les morts, pour les bergers il est nécessaire qu'un lieu soit indiqué comme terme de leur quête.

24 En Ac 16,1-10; 19,21; 20,10-14; 27,23-25, une sorte de contrainte divine conduit aussi la voie du témoin, en définitive la Parole vers sa destination.

25 H.SCHUERMANN, Das Lukasevangelium, I, Freiburg, 1969, 108-109; R.E.BROWN, op. cit., 420-424.

26 L.LEGRAND, L'Evangile aux bergers. Essai sur le genre littéraire de Luc II,8-20, R.B. 75 (1968), 176-187, qui ne cite pas Ac 20,28-29.

27 J.JEREMIAS, art. cit., 488-489 qui résume Jérusalem au temps de Jésus, Paris, 1967, 399-410. On trouve déjà cette interprétation en STRACK-BILLERBECK, op. cit., II, 113-114.

28 Cf. H.SCHUERMANN, op. cit., 108-109.

29 Il faut relever que J.JEREMIAS, Jérusalem, 409 (n.86), cite Philon, mais sans aucun commentaire.

30 De Spec. Leg, IV, 22-25.

31 De Agr., 27-66.

32 Cf. J.JEREMIAS, Jérusalem, 403; STRACK-BILLERBECK II, 114.

33 Cf. C.H.GIBLIN, art. cit., 92-96; L.LEGRAND, art. cit., 169-173, qui font référence à Ex 3,12; 1 Sm 2,34; 14,10; 2 R 19,29; 20,9; Es 37,30; 38,7.

34 Cf. L.LEGRAND, art. cit., 172 : "L'enfant lui-même est un signe, pas un signe qui frappe l'imagination mais un signe humble, un signe apte à "percer le coeur"... Le signe du Messie en croix devient le signe du Sauveur, Seigneur Christ, couché dans une crèche".

35 D.BARTHELEMY, Dieu et son image, Paris, 1973, 117.

HERMANN VENETZ

THEOLOGISCHE GRUNDSTRUKTUREN IN DER VERKUENDIGUNG JESU ?

Ein Vergleich von Mk 10,17-22; Lk 10,25-37 und Mt 5,21-48

Ausgangspunkt dieser Studie ist eine Analyse der Geschichte vom reichen Mann (Mk 10,17-22) (I). Ist die Antwort Jesu auf die Frage des reichen Mannes nach dem ewigen Leben einmalig, ganz und gar situationsbezogen, unverwechselbar, oder gibt sie Einblick in das, was Jesus überhaupt vom "ewigen Leben" und dessen "Erbschaft" meint ? Ein Blick auf zwei weitere Texte des NT - die Beispielerzählung vom barmherzigen Samaritan im Kontext der Frage nach dem Nächsten (Lk 10,25-37) (II) und die Antithesen der Bergpredigt nach Mattäus (Mt 5,21-48) (III) - zeigt, dass alle drei Texte etwas gemeinsam haben, das tiefer liegt als das rein Textliche, tiefer auch als das Thematische. Man könnte von einer gemeinsamen theologischen Grundstruktur[1] dieser ntl Abschnitte sprechen (IV). Finden wir aber in der Urkirche verschiedene Texte, die eine gemeinsame oder verwandte Grundstruktur haben, deutet das darauf hin, dass in dieser Grundstruktur etwas Wesentliches des Phänomens "Urkirche" aufgehoben ist. Kann man zudem feststellen, dass die untersuchten Texte vitale Anliegen Jesu, seine "Sache" zur Sprache bringen, verbindet diese Grundstruktur auch wesentlich Jesuanisches mit wesentlich Christlichem. Eine solche Grundstruktur könnte e i n geeignetes Instrument sein, nach der Einheit des Neuen Testaments zu suchen, damit aber auch nach der Einheit der Bibel überhaupt[2] und nach der Einheit all derer, die sich in ihrem Glauben auf die Bibel berufen (V).

I Mk 10,17-22

Die neueste Arbeit, die sich mit Mk 10,17-31 befasst, ist die Habilitationsschrift des Brixener Neutestamentlers W.EGGER[3]. Wie der Verfasser in der Einleitung zu seiner Untersuchung darlegt, will er den Text mit Hilfe von Verfahren durchleuchten,

"die von der modernen Textanalyse, besonders der Analyse von Erzähltexten entwickelt worden sind. Durch die Anwendung dieser neueren Methoden soll die in der Exegese weithin vorherrschende historisch-kritische Methode ergänzt werden"[4]. Der Ertrag dieser Studie ist erfreulich und vermag in der Tat über die bisherigen historisch-kritischen Untersuchungen zu diesem Text hinauszuführen. Freilich wird man auch hier nicht allen Ergebnissen im Detail zustimmen können; die Auswahl der Methoden ist nicht immer genügend begründet und die angewandten Methoden selbst wenig überprüfbar. Ein entscheidender Vorteil hat die Studie allerdings doch : sie macht Ernst mit dem Text, wie er uns vorliegt.

Die bisherige Forschung historisch-kritischer Provenienz vermochte dem Text als Text nicht immer gerecht zu werden. "Je nachdem welches Thema man für ursprünglicher hält und wie viele vormarkinische Stücke und Stufen man annimmt, ergibt sich eine Vielzahl von Rekonstruktionen, die am Sinn einer als Versspalterei betriebenen Traditionsgeschichte zweifeln lassen"[5].

1. Soweit ich sehe, konnte bisher nur bezüglich der Gliederung von Mk 10,17-31 Einigkeit erzielt werden. Sowohl von der diachronischen wie auch von der synchronischen Betrachtungsweise herkommend lassen sich für den vorliegenden Text im wesentlichen drei zusammenhängende Stücke feststellen : 17-22 : Die Frage des Mannes nach dem Weg zum Leben und die Antwort Jesu; 23-27 : Worte Jesu über die Schwierigkeit, in die Gottesherrschaft einzugehen; 28-31 : Worte Jesu über den Lohn der Nachfolge. In V. 31 sehen die meisten Kommentatoren zudem ein Wanderlogion. Sprachanalytisch gesehen könnte man auch einfach vom Schema "Erzählung und Kommentar" sprechen[6]. Uns interessiert vor allem die Erzählung 17-22, wobei wir zur Verstehenshilfe auf den Kommentar 23-27 und 28-31 gewiss nicht ganz verzichten wollen.

2. Die historisch-kritische Methode stösst in der Erzählung 17-22 zuerst einmal auf ein traditionsgeschichtliches Problem :

Welchen Umfang hatte die ursprüngliche oder die dem Markus vorliegende Erzählung ? Die Vorschläge, die gemacht werden, sind ungefähr so zahlreich wie es in dieser Perikope Versteile gibt. Für K.BERGER[7] endete die ursprüngliche Ueberlieferung nach V. 21a, für W.HARNISCH[8] nach V.21, für N.WALTER[9] nach V.22a, für R.BULTMANN[10], E.SCHWEIZER[11], K.-G. Reploh[12] und J.Gnilka[13] nach V.22. Andere Forscher schlagen zur ursprünglichen Erzählung auch noch Teile des Kommentars in 23-28[14].

3. Mit dieser Unsicherheit verbunden ist z.T. auch die Unsicherheit in der Bestimmung der literarischen Art des Stückes. Nach R. PESCH[15] war 17-22 (ohne 21e).23a.24c.25 ursprünglich ein Schulgespräch, das durch die christliche Gemeinde durch die Einfügung von 23b.24a.24b.26 und 27 zum Paradigma erweitert wurde, während Markus durch den Einschub 21e die Erzählung zu einer Berufungs- bzw. Bekehrungsgeschichte machte. Aber auch das in der jetzigen Form vorliegende Stück 17-22 wird, was sein literarisches Genus anbelangt, verschieden beurteilt, wobei sich die Diskussion vorwiegend um die Frage Schul- bzw. Streitgespräch[16] oder Berufungsgeschichte dreht. Die traditionsgeschichtliche wie auch die literarkritische Forschung mit ihren unterschiedlichen Ergebnissen[17] kann uns jedenfalls zur Vermutung berechtigen, dass wir es in Mk 10,17-22 mit einem Text zu tun haben, der eine lange Tradition hinter sich hat. Ein Zusammenwachsen von zwei (oder mehreren) literarischen Arten ist auch sonst in den ntl Schriften keine Seltenheit.

Hier der Text Mk 10,17-22[18] :

17 Und als er sich auf den Weg machte, lief einer herzu, beugte vor ihm das Knie und fragte ihn :	1. Auftreten des Fragestellers
Guter Lehrer, was soll ich tun, damit ich das ewige Leben erbe ?	2. Die an den Lehrer gerichtete Frage

18 Jesus sprach zu ihm : — 3. Die erste Antwort des Lehrers, meist eine Gegenfrage

Was nennst du mich gut ?

Keiner ist gut ausser Gott allein.

19 Die Gebote kennst du :

Du sollst nicht töten,

du sollst nicht ehebrechen,

du sollst nicht stehlen,

du sollst kein falsches Zeugnis geben,

du sollst nicht berauben,

ehre deinen Vater und deine Mutter !

20 Er aber sagte zu ihm : — 4. Die Zwischenantwort des Fragestellers

Lehrer, dies alles habe ich

von meiner Jugend an beobachtet.

21 Jesus aber blickte ihn an, — 5. Die abschliessende Antwort des Lehrers

küsste ihn

und sprach zu ihm :

Eins fehlt dir noch.

Geh, was du hast, verkaufe

und gib es Armen,

und du wirst einen Schatz im Himmel haben.

Und komm, folge mir nach !

22 Er aber wurde bei dem Wort verdriesslich (6. Ablehnende Reaktion des Fragestellers)

und ging traurig weg,

denn er hatte einen reichen Besitz.

Wie aus den angegebenen Titeln der Sequenzen hervorgeht, haben wir es hier - vordergründig wenigstens - eindeutig mit einem Schul- oder Lehrgespräch zu tun[19].

Allerdings zeigen sich auch Elemente, die über das übliche Schema eines Lehr- oder Schulgespräches hinausgehen. Da ist zuerst einmal der individuelle Charakter der Erzählung. Dieser bezieht sich nicht nur auf das Auftreten und die sehr persönlich gestellte Frage des Mannes, sondern auch auf die der abschliessenden Antwort Jesu vorausgehende Einleitung. Hierher

gehört auch der zweite auffallende Zug der Erzählung. Immer wieder machen die Interpreten auf die Schwierigkeit von V.18 aufmerksam. Zwar gehört die "Gegenfrage" zum Bestand der Schul- und Streitgespräche, doch bezieht sich V.18 nicht auf den Inhalt der Frage, sondern zuerst einmal auf die Anrede des Fragestellers, d.h. aber auch auf die Person des Gefragten. Schwierigkeiten macht auch der Schluss der Erzählung. Lehr- und Streitgespräche, zu den Apophthegmata gehörend[20], enden normalerweise mit der abschliessenden Antwort des Lehrers. Doch gibt es auch hier Ausnahmen, besonders wenn Lehrgespräche im Rahmen einer Erzählung überliefert werden; dann wird dem Leser oder Hörer gern die Reaktion des Fragestellers bzw. der Umstehenden mitgeteilt[21]. Mk 10,22 wird wohl auch diese Funktion haben, dürfte aber mehr als sonst in diesen Fällen Ueberleitung zur folgenden Jüngerbelehrung sein[22].

4. Diese literarischen Hinweise mögen fürs erste genügen. Es wird nun nicht darum gehen, eine vollständige Exegese dieses Stückes zu bieten. Vielmehr möchten wir auf einige Besonderheiten des Textes und auf einige in der Exegese noch ungeklärte Fragen eingehen.

a) Auf welcher Traditionsstufe man das Zustandekommen der Erzählung auch ansetzen mag, es erstaunt doch einigermassen, dass die Antwort Jesu an den reichen Mann nur selten im Zusammenhang der Verkündigung der Herrschaft Gottes gesehen wird, wie Jesus (und die Gemeinde) sie verstanden hat[23]. Während im Frühjudentum Gottesherrschaft ein streng jenseitiger und rein eschatologischer Begriff ist[24] und apokalyptische Texte die Jenseitigkeit der Basileia als Zukünftigkeit zur Sprache bringen[25], wird in der Verkündigung Jesu die strenge Jenseitigkeit des Gottesreiches in seine Nähe zur Welt verwandelt[26]. "Von allen Propheten vor ihm unterscheidet er (sc. Jesus) sich darin, dass er nicht nur die baldige Zukunft des Gottesreiches ankündigt, sondern die Gegenwart schon als Anbruch der Zukunft versteht. Jetzt ist die Stunde,

wo der Vater den verlorenen Sohn in die Arme schliesst... Jetzt ist die Zeit der Liebe Gottes... Die Heilung von Besessenen sind Zeichen des Anbruchs des Gottesreiches..."[27].

b) In einem solchen Kontext ist gut darauf zu achten, wie die Frage des Reichen verstanden werden muss. Will er durch seine Frage wissen, was jetzt zu tun sei, um später einmal das ewige Leben zu erben, enthielte die Frage selbst schon ein Missverständnis. Dieses läge dann aber nicht in der Frage nach dem Tun[28], sondern in der Frage nach der Zeit, bzw. in der Frage nach der im Auftreten Jesu anhebenden Gottesherrschaft[29]. Man darf aber auch annehmen, dass der reiche Mann, bei dem eine gewisse Kenntnis Jesu vorausgesetzt werden darf (vgl. nur sein Auftreten V.17), seine Frage "präsentisch" verstanden hat. Wie immer dem sei, für Jesus ist es auf alle Fälle eine Frage, die die Gestaltung des Lebens hic et nunc, im neuen anbrechenden Aeon, betrifft. So ist denn auch der Hinweis Jesu auf den einen guten Gott und auf die zehn Gebote von besonderer Bedeutung[30]. Auch für den neuen Aeon gelten keine anderen Gebote. Auch Jesus sieht in den zehn Geboten echte Wegweisungen und echte Garanten eines geglückten und sinnvollen Lebens im neuen Aeon, und die Güte des Lebens wird von niemandem anderen verbürgt als vom allein guten Gott, der die Gebote für das geglückte Leben gibt.

So ist denn dieser erste Gesprächsgang nicht nur eine "Klärung der Gesprächssituation"[31], sondern eine unabdingbare grundsätzliche Klärung überhaupt, ohne die der Fortgang des Gesprächs kaum richtig erfasst werden kann. Die Antwort Jesu bezieht sich auf das Leben im neuen Aeon (ζωὴ αἰώνιον), das Leben in der Königsherrschaft Gottes, die im Kommen Jesu bereits angebrochen ist. Dass zwischen dem "ewigen Leben" und der "Königsherrschaft Gottes", bzw. zwischen dem "Erben des ewigen Lebens" und dem "Hineingelangen in die Königsherrschaft Gottes" kein wesentlicher Unterschied besteht, wird von niemandem in Abrede gestellt (V.23.24.25; vgl. 10,15). Im weiteren Kontext wird dafür ein anderes Synonym gebraucht : das Gerettet-werden (V.26), wobei

auch für die Rettung gilt, dass sie aus dem Kontext der Jesusverkündigung heraus als ein bereits gegenwärtiges konkretes Geschehen gedeutet werden muss[32].

Dasselbe gilt nun aber auch für die Ausdrucksweise in der zweiten Antwort Jesu : "... und du wirst einen Schatz im Himmel haben", wenn sich diese Sprech- und Vorstellungsweise auch stärker an die jüdische anschliesst. K.KOCH kommt nach seiner Untersuchung der einschlägigen Parallelstellen (bes. aus 1Hen, 2Bar und 4Esr) zum Schluss : "Die Hoffnung auf einen Vorrat an guten Werken im Himmel, der dereinst sich zum ewigen Leben auswirkt und zum Reich Gottes gehört, teilt also das Neue Testament mit der jüngeren spätisraelitischen Apokalyptik"[33]. Nur ist auch hier auf den neuen Zusammenhang zu achten : dass das eschatologische Erscheinen der Werke mit dem mit Jesus anbrechenden Gottes reich zusammengesehen werden muss[34], dass die "Schicksal wirkende Tatsphäre"[35] mit dem Kommen der Gottesherrschaft auch schon hier und jetzt greifbar und leibhaftig wird. Die Antwort Jesu : "... und du wirst einen Schatz im Himmel haben" hat also durchaus jene greifbare Relevanz wie das "Hundertfältige jetzt in dieser Zeit", von dem in V.30 die Rede ist.

c) Steht einmal das Grundsätzliche der Fragestellung wie auch der Antwort fest - "ewiges Leben erben", "einen Schatz im Himmel haben"; weiter im Kontext : "in das Reich Gottes hineingelangen", "gerettet werden" - dann dürfte es wohl schwierig sein, von einer "Zwei-Stufen-Ethik" zu sprechen[36]. Wohl ist richtig, von "zwei Lebensformen der Anhänger Jesu (sesshaft und wandernd)" auszugehen[37], doch stellt sich nun eben die Frage, ob diese richtige soziologische Unterscheidung innerhalb der Jesusbewegung in unserem Text auch wirklich zum Tragen kommt. Nach W.EGGER geht es in unserer Perikope weniger um das Verhältnis Reichtum - Christsein als eher um das Verhältnis Reichtum - Jüngerschaft/Nachfolge[38]. Die Frage ist nur die, was für eine Handhabe uns der Text gibt, Christsein und Jüngerschaft/Nachfolge derart auseinanderzudividieren, oder andersherum gefragt : Wie

müsste sich denn Christsein angesichts oder innerhalb dieser Perikope situieren ? Ist sie für den Christen einfach "eine Erinnerung an den charismatischen Beginn der Jesusbewegung"[39]? In Wirklichkeit will es auch EGGER nicht so recht gelingen, auf der Kompositionsstufe des Textes diese Unterscheidung durchzuhalten. "Auf die Botschaft der Gottesherrschaft lässt sich nur ein, wer die eigene Welt (in der vorliegenden Geschichte : die Welt des Reichtums) verlässt"[40] - sagt das die Erzählung vom Jünger oder vom Christen ? Auch bei den Betrachtungen über "die Bedeutung des Textes für den Leser von heute"[41] ist von einer solchen Unterscheidung kaum etwas zu spüren[42]. Das ist ja auch gar nicht überraschend, weil schon im NT selbst "Nachfolgen" und "Glauben" identifiziert und die "Jünger" zur glaubenden Gemeinde werden[43], was auch von unserem Text gelten kann, dessen relativ späte Komposition wir bereits festgestellt haben.

d) Freilich wird dadurch die Schwierigkeit, besonders was V.21 anbelangt, nicht behoben. Es müsste jetzt erklärt werden, wie man sich sinnvoll vorstellen könnte, dass die Aufforderung, alles zu verkaufen und den Armen zu geben und Jesus nachzufolgen, allen Christen gelten solle. Wir haben es hier mit einem Phänomen zu tun, das auch sonst im NT anzutreffen ist. In der Bergpredigt nach Mt z.B. wird nirgends auch nur die Andeutung einer "abgestuften Ethik" oder einer "Zwei-Stufen-Ethik" gemacht, obwohl man bei näherer Analyse gut feststellen kann, dass die ursprünglichen Adressaten dieser Worte nicht in gleichen sozialen Schichten anzutreffen sind. So spricht aus Mt 6,25-32 ("Sorgt euch nicht...") "die Härte der heimat- und schutzlosen, vogelfreien Existenz wandernder Charismatiker, die ohne Besitz und Arbeit durch die Lande zogen"[44]; in den Worten über das Beten (Mt 6,7-15) wird dann aber doch wieder der Ortsansässige vorausgesetzt, denn nur dort gab es das stille "Kämmerlein", in das der Beter sich zurückziehen konnte[45]. In der Traditionsstufe, in welcher uns die Bergpredigt überliefert ist, wird allerdings auf solche Unterscheidungen nicht eingegangen. Die Gebetsweisung

gilt auch für den Missionar, wie umgekehrt das Wort über das Sorgen auch für den Familienvater gilt. Freilich geht ein solches Vorgehen auf beiden Seiten auf Kosten der "Praktikabilität"; diese hinwiederum ist in eher seltenen Fällen das Kennzeichen der Jesusworte, wie sie in der Bergpredigt überliefert werden (vgl. nur die Antithesen), was uns allerdings nicht von der steten Aufgabe entbindet, diese Worte richtig zu verstehen.

Wird also dem Hörer/Leser unseres Textes (Mk 10,17-22) im reichen Mann ein Rollenangebot gemacht[46], dann ist für ihn das Wort V.21 nicht nur Erinnerung an den charismatischen Beginn der Jesusbewegung[47], sondern Inpflichtnahme hier und jetzt, und es wird für ihn dieses Wort nicht viel anders zu verstehen sein als die Worte aus der Bergpredigt auch : als prophetische Provokationen, die die eigentliche Wirklichkeit freilegen[48] und dadurch zum Glauben rufen, zum Glauben an diese Wirklichkeit (Anbruch der Herrschaft Gottes in Jesus und Verheissung des neuen Menschen und zum Glauben an den, der diese Wirklichkeit eröffnet und garantiert[49].

e) Es ist da und dort darauf aufmerksam gemacht worden, dass die abschliessende Antwort Jesu V.21 überladen wirkt, und man hat dafür auch verschiedene Traditionen verantwortlich gemacht[50]. Auf alle Fälle muss für den jetzigen Text - und um den geht es - das Verhältnis zwischen "Besitzverzicht"[51] und Nachfolge näher ins Auge gefasst werden. Für J.GNILKA bliebe die Erzählung farblos, stünde nicht der Reichtum und die Frage nach irdischem Besitz im Hintergrund. "Soteriologische Bedeutung aber hat primär die Nachfolge Jesu, der der Besitzverzicht unter- oder vorgeordnet ist. Mit ihr ist darum die Frage des Mannes, was zu tun sein, letztlich beantwortet"[52]. Für W.ZIMMERLI liegt die tiefste Antwort nach dem "Leben" "... nicht in dem Hinweis auf den 'Schatz im Himmel', den das Verkaufen der Habe ihm (sc. dem Begüterten) einbringt, sondern in dem Angebot der Nachfolge"[53].

Werfen wir einen Blick auf die Nachfolgetexte im synoptischen Gut, zeigt sich, dass die Verben ἀκολουθεῖν oder ἔρχεσθαι οπισω selten absolut oder für sich genommen werden[54]. Gerade wenn die Reaktion der Berufenen beschrieben wird, steht ἀκολουθεῖν nie allein[55]. So heisst es : "Und sie verliessen die Netze und folgten ihm" (Mk 1,18); "sie verliessen ihren Vater... und gingen hinter ihm her" (Mk 1,20); "sie verliessen alles und folgten ihm" (Lk 5,11)... Wenn Petrus Mk 10,28 sagt : "Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt", dann tönt das wirklich wie eine "Kurzfassung von Berufungsgeschichten"[56]. Auch in jenen Nachfolgetexten, in denen auf die Bedingungen und auf den Ernst der Nachfolge aufmerksam gemacht wird, Mt 8,18-22 par Lk 9,57-62, wird "Nachfolge" immer noch mit etwas anderem erwähnt. Mt 8,20 par Lk 9,58 erhält der Nachfolgewillige zur Antwort, dass der Menschensohn nicht hat, wohin er sein Haupt hinlegen könnte, wodurch vom Nachfolgewilligen ja auch erwartet wird, dass er diesen Verzicht auf sich nehme. Dem aus Q stammenden Wort von der Selbstbestattung der Toten wird in der Mt-Fassung der Nachfolgeruf vorausgeschickt : "Folge mir nach und lass die Toten ihre Toten begraben " (Mt 8,22). Bei Lk geht der Ruf zur Nachfolge voraus : "Einem anderen sagte er (sc. Jesus) : Folge mir nach !", und dem Wort von der Selbstbestattung der Toten wird hinzugefügt : "Du aber geh hin und verkünde das Reich Gottes" (Lk 9,59-60). Auch das nur bei Lk in diesem Zusammenhang überlieferte Wort steht im Zusammenhang der Nachfolge : "Ein anderer aber sagte zu ihm : ich werde dir nachfolgen..." Der Bitte um Erlaubnis, sich zuerst von den Hausgenossen verabschieden zu können, antwortet Jesus : "Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und zurückblickt, ist tauglich für das Reich Gottes" (Lk 9,61-62).

So steht auch bei diesen Nachfolgesprüchen das "Nachfolgen" nie isoliert, sondern ist immer mit etwas verbunden : mit dem Verzicht auf Sicherheit, auf familiäre und häusliche Bindungen, mit der Verkündigung der Gottesherrschaft o.ä.

Aehnlich ist es mit dem Wort von der Kreuzesnachfolge. Das Logion Mk 8,34 par Mt 16,24 par Lk 9,23 wirkt gewiss überladen. Vielleicht ist es eine Vermischung von ursprünglich zwei Sprüchen :

- Wer nicht das Kreuz aufnimmt und mir nachfolgt, kann nicht mein Jünger sein (vgl. Mt 10,38 par Lk 14,27, wobei die Mt-Fassung vermutlich ursprünglicher ist);
- Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst[57].

Vermutlich schon vormarkinisch mit Mk 8,34 verbunden war Mk 8,35[58]; hier interessiert uns dieses Logion wegen des ἕνεκεν ἐμοῦ, das wohl vormarkinisch ist und das auch in der Q-Fassung gestanden haben dürfte (Mt 10,39)[59].

Zusammenfassend darf man also sagen, dass in fast allen Nachfolgetexten der Synoptiker das Nachfolgen begleitet ist von weiteren Umständen, die mit dem Nachfolgen in eins gesehen werden müssen : lassen, verlassen, nicht haben, die Toten ihre Toten begraben lassen, nicht mehr zurückblicken u.ä. Ja, man kann "Nachfolgen" geradezu gleichsetzen mit "alles verlassen (das Leben verlieren) ἕνεκεν ἐμοῦ" (vgl. auch Mk 10,29), wobei dieses ἕνεκεν ἐμοῦ durchaus die Chance hat, jesuanisch zu sein[60].

Es ist gewiss nicht überraschend, dass in der literarisch gewachsenen Form eines Lehrgesprächs verschiedene Antworten und Stellungnahmen aus der Tradition eingebaut werden, so dass es in unserer Erzählung tatsächlich zu einer Häufung von Imperativen kommt : es ist die Erfahrung der Gemeinde mit aufgenommen, wie "Verlassen" und "Nachfolgen" sich konkret realisieren lassen[61].

Wie verhält sich also der Besitzverzicht zur Nachfolge ? In der Exegese zu Mt 6,19-21, wo vom "Schatz" bzw. von den "Schätzen im Himmel" die Rede ist, erinnert J.SCHNIEWIND an das Gleichnis vom Schatz im Acker und von der Perle (Mt 13,44-46)[62]. Der Mann, der den Schatz im Acker findet, geht voll Freude hin und verkauft

alles, was er hat, und kauft den Acker. "Alles verkaufen" und "den Acker kaufen" sind nicht zwei von einander unabhängige Tätigkeiten. Sie müssen in eins gesehen werden, zumal das ganze Tun des Mannes von der Freude her motiviert ist[63]. Der gefundene Schatz, d.h. die Basileia ist hier der eigentliche Handlungsträger[64], und es ist Jesus selbst, seine Worte und Taten, in denen die Basileia wie ein im Acker verborgener Schatz gegenwärtig ist[65]. Wenn auch für Mk 10,21 zutrifft, dass beim "Schatz im Himmel" an die "Herrschaft des Himmels" gedacht ist[66], dann ist der Nachfolgeruf nicht etwas, das zum Besitzverzicht hinzukommt und der Besitzverzicht nicht Bedingung oder Voraussetzung für die Nachfolge, sondern das eine eine Erklärung des andern[67]. Der Besitzverzicht mit der damit verbundenen Verheissung vom Schatz im Himmel ist eine Erklärung, vielleicht eine konkretisierende Erklärung zu dem, was Nachfolge bedeutet. Umgekehrt kann man sagen : Der Besitzverzicht für den "Schatz im Himmel" (bzw. für das Himmelreich) wird in unserem Text klar als Jesus-Nachfolge interpretiert. Solche (konkretisierenden) Erklärungen sind, nachdem wir oben einschlägige Stellen gesehen haben, in der Urkirche offensichtlich gang und gäbe.

f) So bleibt uns noch die letzte und schwierigste Frage : Wie verhalten sich die beiden Antworten Jesu, V.18-19 und V.21, zueinander ? Erst wenn wir dieses Verhältnis bestimmt haben, werden wir die Aussage der ganzen Perikope einigermassen ins Auge fassen können.

Als erstes ist wichtig, dass auch der erste Gesprächsgang ernst genommen werden muss. Auf das auffällige Benehmen (Kniefall) und auf die auffällige, im Judentum nicht übliche Anrede ("guter Meister", "guter Lehrer") ist wiederholt aufmerksam gemacht worden. Kniefall und Anrede weisen darauf hin, dass die Frage, die gestellt werden wird, von höchster Bedeutung ist - was allerdings auch aus dem Inhalt der Frage ersichtlich ist - und dass der Fragesteller von Jesus erwartet, eine Antwort zu erhalten, die über

die üblichen Antworten eines Lehrers hinausgeht. Gewiss darf vorausgesetzt werden, dass der Fragesteller Jesus als besonderen Lehrer bereits irgendwie kennen gelernt hat.

Die Abweisung des Titels "gut" mag überraschen und hat gewiss auch die Funktion, zum Nachdenken anzuregen[68]; vor allen Dingen ist sie eine Korrektur, eine Art "Dämpfer" gegenüber dem Fragesteller. Jesus will nicht der sein, für den der Mann ihn hält : ein Lehrer, der über geheimes Wissen verfügt. Wenn der Mann bei Jesus ein Geheimtip sucht, neue Gesetzesinterpretationen, vielleicht auch etwas Auffallendes oder auch nur etwas mehr Sicherheit Bietendes - dann muss Jesus ihn enttäuschen. "Keiner ist gut ausser Gott allein."

Man hat immer wieder versucht, dieses Wort in Zusammenhang zu bringen mit dem Sch^{e}ma[69] (vgl. Mk 12,29); in seiner Prägnanz geht aber das Wort weiter : es beinhaltet den radikalen Verweis auf den einen Gott, hinter dem und neben dem es keine Gesetzesinstanz mehr gibt. Hier ist wohl ein sehr vitales Element der Verkündigung Jesu selbst angesprochen, der nichts anderes verkündete als den Willen Gottes. Sprechend dafür ist die ebenfalls in Mk 10 stehende Perikope von der Ehescheidung (Mk 10,1-12). Was immer sich Gebot nennt oder den Anspruch erhebt, Gebote zu interpretieren, hat sich zu messen an dem, was "von Anfang der Schöpfung an" ist. Hier, an der "guten" Schöpfung hat der Mensch das Mass seines Handelns zu nehmen.

Ein ähnliches Anliegen verraten auch die Antithesen der Bergpredigt, so verschieden die Traditionsbildung auch beurteilt werden mag. In der Gemeinde, in welcher diese Antithesen überliefert wurden, war man überzeugt, dass Jesus "nicht als eigenwilliger Rabbi" spricht, "sondern als der, der den Gotteswillen kennt, wie keiner ihn kennt, und ihn proklamiert, wie keiner es tut"[70]. An jeder der sechs Antithesen kann nachgewiesen werden, dass Jesus hinter den Geboten Gott selber sucht, dass hinter jedem Gebot Gott selbst zur Sprache kommen soll. Dabei werden die Gebote nicht aufgehoben oder ausser Kraft gesetzt - das

widerspräche auf alle Fälle der Ueberzeugung des Mattäus (5,17-19) -, vielmehr könnte man sagen, durch die Antithesen würden die Gebote zum Ereignis Gottes gebracht, wird doch in den Antithesen "das zum entschiedensten Tun aufgerufene menschliche Ethos in eine Wirklichkeit eingewiesen..., innerhalb deren menschliches Tun notwendig und sinnvoll, einsichtig und verstehbar wird, nicht neuschöpfend, sondern nachschaffend, nicht in heroischer Einzelheit, sondern als verbindliche Antwort an einen Partner"[71]. Dieses Gesetzesverständnis, wie es in etwa auch bei den Propheten des AT anzutreffen ist[72], findet sich auch in Mk 10,18.19. Also : gerade nicht "neue" oder "bessere" Gebote oder Interpretationen, sondern das Hören auf den einzig guten Gott der guten Schöpfung. In diesem Sinn ist die erste Antwort Jesu auf die Frage des Mannes eine echte Antwort, ja man könnte sogar sagen : eine vollständige Antwort. Das Gespräch könnte in der Tat hier aufhören[73] - wenn es nicht noch ein Missverständnis zu beseitigen gäbe, das vom Fragesteller ausgesprochen wird[74]. Gewiss ist die Feststellung des Fragestellers : "Dies alles habe ich von meiner Jugend an beobachtet" zuerst einmal positiv zu beurteilen[75] und die Weiterführung in V.21 ("Jesus blickte ihn an...") darf wohl auch in diesem Sinne verstanden werden. Indessen muss man sich fragen, ob dem guten Gott, wie Jesus ihn versteht, mit "Beobachten" von Geboten begegnet werden kann. Und das Anliegen Jesu wäre es doch, dass der Fragesteller Gott begegnet.

ım besseren Verständnis des Gesagten sei wieder auf die Anti-
esen der Bergpredigt verwiesen. Gegenüber den "Thesen", die
er aufgezählt werden ("Ihr habt gehört... : Du sollst keinen
l :d begehen... Du sollst nicht ehebrechen...") könnte der
" rechte" oder der Mann unserer Erzählung antworten : "Von mei-
n Jugend an habe ich das alles beobachtet : ich habe keinen
M l begangen, ich habe nicht die Ehe gebrochen usw." Das be-
de et aber noch keineswegs, dass der gute Gott an diesem Mann
zu Zuge gekommen wäre. Im Gegenteil : Gebote können auch so be-

obachtet werden, dass Gott einem gar nicht nahe treten kann, dass man den Ruf zur Freiheit gar nicht zu vernehmen braucht, ja dass man sich mit den Geboten Gott gegenüber sogar entschuldigen, ja geradezu ins Recht setzen kann. Demgegenüber wird in den Antithesen sichtbar, "dass Gottes Offenbarung nie einfach eine Sammlung von Sätzen sein kann, die man in die Paragraphen eines Rechtsbuches giessen und für alle Zeiten aufbewahren und benützen könnte, sondern ein Aussichheraustreten, das immer neu wieder Wirklichkeit werden will"[76]. Und gerade hier ist nun die Bedeutung des "Eins fehlt dir noch" zu suchen, wenn wir uns jetzt der abschliessenden Antwort Jesu zuwenden. Das eine, das fehlt, besteht nicht in einem neuen Gebot, nicht in einer grösseren Leistung, nicht in der Radikalisierung eines Gebotes, im Grunde genommen auch nicht im Besitzverzicht[77]. Was dem Fragesteller unserer Erzählung fehlt, ist das, was hinter den Geboten, jenseits der Gebote, jenseits der Leistung, jenseits jeglicher Radikalisierung, jenseits jeglichen Besitzverzichtes, jenseits der menschlichen Möglichkeiten anwest : Gott selber als der Einzige, als der Gute, als der Wirkliche, als der Begegnende, als der Einladende, als der Unmittelbare und Persönliche, der dem Menschen neue Wirklichkeit und neue Freiheit anbietet. Im Grunde genommen ist es das, womit die urchristliche Gemeinde die Verkündigung Jesu zusammenfasst : "Die Zeit ist erfüllt, die Herrschaft Gottes ist nahe herangekommen; kehrt um und glaubt an das Evangelium !" (Mk 1,15). Die abschliessende Antwort Jesu an den Mann fügt sich so ohne Schwierigkeit in die Rezeption der Jesusverkündigung der ersten Kirche.

Wenn wir also das Verhältnis der ersten zur abschliessenden Antwort Jesu in Mk 10,17-22 näher bestimmen wollen, können wir wie folgt zusammenfassen : Gegenüber der ersten Antwort, die trotz des Hinweises auf den einen guten Gott Gefahr läuft, dahin missverstanden zu werden, dass der Mann im Allgemeinen, im Bewährten, im Erprobten, im Gesicherten, im Anerkannten, in der Leistungsgerechtigkeit und im Gebotsgehorsam stecken bleibt, führt die zweite Antwort zu dem, der hinter den Geboten steht und damit

zur Begegnung, zum Persönlichen, zum Hier und Jetzt der Basileia, zum Wirklichen, zum Unmittelbaren, zum Konkreten, zum Ganzheitlichen, zum Lebendigen - und darum wohl auch zum Riskierten. All das wird zusammengefasst und für den Mann konkretisiert in der prophetischen Provokation des Besitzverzichtes und der Nachfolge.

So "scheitert" der Mann - das sagt V.22 - letztlich nicht an den "Geboten", sondern an dem Einen : am Konkreten, an der Situation, am Unmittelbaren, am Hier und Jetzt der von Jesus verkündeten Basileia. Als konkreter Grund dieses Scheiterns wird der "viele Besitz" angegeben, das Haben, durch das dem Mann Nachfolge, Begegnung unmöglich erscheint[78].

5. Stellen wir uns jetzt die Frage nach dem "Sitz im Leben" der Erzählung. Der Beobachtung EGGERs ist gewiss zuzustimmen, dass für die urchristlichen Gemeinden die Worte und Erzählungen Jesu "nicht nur als Hilfe zur Lösung aktueller Probleme überlieferungswürdig waren, sondern auch deshalb, weil sie eben von Jesus stammten"[79]. Es muss dann aber auch die Frage gestellt werden, warum gerade diese Geschichte, weil von Jesus stammend, als überlieferungswürdig betrachtet wurde und was dieser Jesusbezug für die Erzählung selbst für eine Relevanz hat. W.HARNISCH vermutet als "Sitz im Leben" der Erzählung "vielleicht Gesetzesdebatten der Gemeinde"[80]; doch dürfte dies wieder etwas zu eng gefasst sein. Die Häufung von traditionellen Elementen in der Erzählung bis hin zu einer gewissen Verwischung und Vermischung der literarischen Art weist darauf hin, dass die Erzählung selbst verschiedene Probleme und Fragen in der Gemeinde anschneiden und beantworten wollte : die Frage nach den charismatischen Anfängen, die Frage nach der Gültigkeit des Gesetzes, die Frage nach dem "Spezifisch Christlichen", die Frage nach dem Verhältnis AT - Jesus usw. Wichtig und auch typisch für unsere Erzählung bzw. für die Urgemeinde ist der Rückgriff auf Jesus, dessen Reden und Tun für die Gemeinde transparent werden will.

So lässt sich für den "Sitz im Leben" unserer Erzählung kaum mehr etwas Präziseres ausfindig machen als die "Gemeindekatechese".

6. Sucht man nach der theologischen Grundstruktur unserer Erzählung, bietet sich als erstes die literarische Art der Perikope selber an. Wenn die erzählerischen und individuellen Elemente auch auffallend gross sind, bleibt doch als Grundmuster das literarische Genus eines Schul- vielleicht auch eines Streitgesprächs (s.o.). Wie kaum anders zu erwarten, werden in einem Schul- bzw. Streitgespräch zwei verschiedene (Lehr-) Meinungen vertreten[81]. Sie werden hier vorgetragen durch den Mann, der Jesus eine Frage stellt, auf die erste Antwort Jesu eine Zwischenantwort gibt und am Ende auf die abschliessende Antwort Jesu ablehnend reagiert und durch Jesus, der zur Frage des Mannes in zwei sich ergänzenden Zügen Antwort gibt. Zur Gewinnung der theologischen Struktur der Perikope darf man von der Erzählstruktur der Perikope nicht absehen. Durch diese wird der Hörer/ Leser nicht nur mit zwei verschiedenen Meinungen bekannt gemacht, sondern er wird in die Erzählung als Ereignis auch mithineinbezogen[82]. So kann die theologische Grundstruktur unserer Perikope nach den vorausgehenden Darlegungen bereits jetzt mit wenigen Worten zusammengefasst werden :
Dem im Allgemeinen, im Bekannten, im Erprobten, im Anerkannten, im Gesicherten, im Leistungsdenken und im Gebotsgehorsam Befangenen bietet Jesus das Persönliche, das Konkrete, das Lebendige, das Wirkliche, die Freiheit, das Hier und Jetzt der Basileia, Gott selber an. Dabei ist gut zu sehen, dass hier nicht zwei Welten einander gegenübergestellt werden; sondern : Jesus will bei seinem Gesprächspartner die eine Welt in die andere überführen, die Welt des Allgemeinen in die Welt des Konkreten, die Welt des Gesicherten in die Welt, in der Phantasie waltet, die Welt des Bekannten in die Welt der neuen Begegnung, die Welt des Erprobten in die Welt des Entdeckens, die Welt der Vergangenheit in die Welt des Hier und Jetzt, die Welt diskutierbarer Möglichkeiten in die Welt des Wirklichen, die Welt des Scheins in die

Welt des Wahren, die Welt des Buchstabens in die Welt des Geistes, die Welt der Leistung in die Welt der Gnade. Kurz : Nicht die Gegenüberstellung ist das Wesentliche der theologischen Struktur der Perikope, sondern das Ereignis der Verwandlung, wie es dem Menschen von Jesus her angeboten wird.

Vor einem Missverständnis muss hier allerdings gewarnt werden. Das "Ereignishafte", das "Konkrete" Gottes, wie es in unserer Perikope durch Jesus zur Sprache kommt, ist nicht das "spezifisch Christliche", es ist nicht das Plus christlichen Glaubens gegenüber dem alttestamentlich-jüdischen. Der Hinweise auf den ereignishaften und konkreten Gott ist das AT voll, und auch gerade was die Ethik anbelangt, wäre diesbezüglich nur einmal bei den Propheten nachzulesen[83]. Im Gegenteil zeigt unsere Geschichte sehr anschaulich, wie stark Jesus in der prophetischen Tradition steht, haben wir doch V.21 bereits im Zusammenhang der jesuanischen Prophetie interpretieren können. Nicht das "spezifisch Christliche" kommt in unserer Perikope an erster Stelle zum Zuge, sondern das spezifisch Prophetische, ja - sit venia verbo - das "spezifisch Göttliche" und damit auch das Spezifische des biblischen Glaubens.

Damit will natürlich nicht gesagt sein, unsere Perikope hätte überhaupt keine christologischen Implikationen. Dass das "spezifisch Göttliche", d.h. das Ereignishafte, das Konkrete, das Persönliche, das Wirkliche, das Ganzheitliche, die Begegnung, das Hier und Jetzt der Basileia gerade in Jesus Christus und nur in Jesus Christus sich ereignet, ist eine Aussage, die in unserem Text zutiefst verankert ist und die nur das spezifisch christliche Glaubensverständnis mitvollziehen kann.

II Lk 10,25-37

Haben wir einmal die theologische Struktur von Mk 10,17-22 herausgearbeitet, und ist diese Struktur wirklich eine dem Text inhärente und nicht nur aufgepfropfte, stellt sich die Frage, ob wir ähnliche Strukturen auch noch in anderen neutestamentlichen Aussagen finden[84]. Die nächstliegende Parallele zu Mk 10, 17-22 ist Lk 10,25-37, die Frage nach dem Leben und das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan. Auch bei dieser Erzählung ist die traditionsgeschichtliche Frage nicht völlig geklärt[85]. Sicher ist, dass wir in Lk 10,25-37 eine kompositorische Einheit vor uns haben, die entstanden ist a) aus einer Variante zur Frage nach dem ersten Gebot[86], b) aus einer Beispielerzählung bzw. einem Gleichnis[87] und c) aus der kompositionellen Ueberarbeitung des Evangelisten Lukas. Literarisch gesehen ist die jetzige Fassung der Perikope Lk 10,25-37 ein Streitgespräch bzw. ein Lehrgespräch[89], das in seinem zweiten Teil der Antwort eine Beispielerzählung hineinintegriert hat. Vergleichen wir Mk 10,17ff mit Lk 10,25ff fällt auf, dass die Fragesteller in beiden Erzählungen nach dem Tun fragen, um das ewige Leben zu erben[90].

1. Während nun Mk 10,18.19 mit dem Hinweis auf den einzig guten Gott und mit der Aufzählung der Gebote der zweiten Gesetzestafel antwortet, lässt Lk 10,26-27 den Fragesteller selber antworten, wie er im Gesetze lese. Der Unterschied ist sehr gering : Mk 10, 19 zählt Jesus die Gebote auf, die der Fragesteller "kennt" ("die Gebote kennst du"); ebenso gut hätte sie der Fragesteller aufzählen können. Lk 10,27 ist es denn auch der Fragesteller selbst, der seine eigene Frage beantwortet, und Jesus zeigt sich mit dieser Antwort einverstanden (V.28).

Der Unterschied in der Beantwortung der Frage nach dem ewigen Leben scheint allerdings erheblich zu sein. Wir stellen die beiden Antworten einander gegenüber :

Mk 10,18-19	Lk 10,27
Jesus :	Der Gesetzeslehrer :
Keiner ist gut ausser Gott allein.	Du sollst den Herrn,
Die Gebote kennst du :	deinen Gott lieben
du sollst nicht töten,	aus ganzem Herzen
du sollst nicht ehebrechen,	und ganzer Seele
du sollst nicht stehlen,	und mit all deiner Kraft
du sollst kein falsches Zeugnis geben,	und deinem ganzen Denken,
du sollst nicht berauben,	und : deinen Nächsten
ehre einen Vater und deine Mutter !	wie dich selbst.

Halten wir zuerst fest, dass beide Antworten im wesentlichen Zitationen aus den AT sind, dass beide eine gewisse Originalität aufweisen, dass aber beide Antworten nicht ganz von Missverständnissen geschützt sind.

Mk 10,18-19 verweist auf den einzig guten Gott, der "hinter" allen Geboten zu suchen ist (s.o.). Lk 10,27 überrascht dadurch, dass er das Gesetz zusammenfassen kann mit dem einen "Lieben" Gottes und des Nächsten[91]. Beide Antworten sind vollständige und richtige Antworten. Da allerdings bei Lk der Fragesteller die Frage selbst beantwortet, ist es wichtig, dass Jesus selbst zu dieser Antwort noch Stellung nimmt. Diese Stellungnahme ist bezeichnend. Jesus antwortet :

> "Du hast richtig geantwortet.
> Handle danach, und du wirst leben."

Diese Antwort verrät die inhaltliche Uebereinstimmung zwischen Jesus und dem Fragesteller; die Lebensverheissung (aus Lev 18,5 entnommen) knüpft allerdings nicht an die theoretische Antwort, sondern an das praktische Tun an.

So zeigt sich also in beiden Erzählungen nach dem ersten Gesprächsgang ein Element, das nach einer Fortführung des Gesprächs ruft, und in beiden Erzählungen dürfte dieses Element mit "Ereigniswerdung", "Konkretisierung" o.ä. umschrieben werden. Und in

der Tat wird in beiden Erzählungen eine Begegnung hier und jetzt angeboten; bei Mk scheitert der Fragesteller an dieser Begegnung (10,22)[92], bei Lk bleibt das offen, da man nicht weiss, ob der Gesetzeslehrer auf die Weisung Jesu : "Dann geh und handle genau so !" (10,37) eingegangen ist.

2. Die Frage wird nun aber auf der Ebene der in die "zweite Antwort" eingeflochtenen Erzählung vom barmherzigen Samaritan akut. In dieser Erzählung finden wir nämlich noch einmal eine ähnliche theologische Grundstruktur wie in der Erzählung Lk 10,25-37 als ganzer und in Mk 10,17-22.

Freilich dürfen auch hier die Unterschiede nicht verwischt werden. Wir haben es mit völlig verschiedenen literarischen Arten zu tun, und der ganze Gedankengang wird nicht im Dialog Jesu mit einem Gesprächspartner entwickelt, sondern in einer Erzählung vom Verhalten zweier Typen in einem konkreten Fall[93]. Am Priester/Levit einerseits und am Samaritan andererseits treten zwei verschiedene Auffassungen bzw. Verhaltensweisen auf, die an dem Mann, der unter die Räuber gefallen ist, getestet werden. Der Zuhörer - der Gesetzeslehrer - wird in die Erzählung insoweit hineingenommen, als er ein Urteil über diese Verhaltensweisen fällen soll (V.36). Dieses Urteil wird ihm dadurch erleichtert, dass die Geschichte von der Sicht des Verwundeten her erzählt wird. Dadurch dass der Gesetzeslehrer am Platz des Verwundeten steht, wird ihm das Urteil nicht schwer fallen. Die Erzählung "verführt" zu einer Stellungnahme, die an sich gar nicht so selbstverständlich ist, durch die Erzählung aber sich als einzig mögliche anbietet.

Worin besteht nun die Verschiedenheit in den Auffassungen zwischen Priester/Levit einerseits und Samaritan andererseits ? Sehen wir von der "verführerischen" Strategie des Textes unserer Erzählung ab, darf man feststellen, dass Priester und Levit so handeln, wie "man" allgemein handeln würde; beide könnten zur Rechtfertigung ihres Verhaltens eine ganze Reihe gültiger Erklärungen vorbringen

Abgesehen von den sehr schwerwiegenden Gründen praktischer Art (Angst vor den Räubern, die ja noch in der Nähe sein könnten u.a.) steht auf der Seite des Priesters und des Leviten die Tora selbst, nach der man sich durch einen Toten nicht verunreinigen soll (Lev 21,1). Weder der Priester noch der Levit wird sich bei der abendlichen Gewissenserforschung den geringsten Vorwurf machen müssen : sie sind überzeugt, das Gesetz erfüllt zu haben[94].

Bei dieser Auffassung von Gesetz - und um dieses geht es doch auch - "fehlt" ganz offensichtlich "eines", worüber uns der Verwundete Auskunft geben könnte, der eben immer noch "halbtot" daliegt, oder auch der Samaritan, der nun eine andere Auffassung vertritt und eine andere Handlungsweise an den Tag legt : die Begegnung, die konkrete Hilfe, das Heraustreten aus dem "Normalen", das Ganzheitliche, das persönliche Sich-ins-Spiel-bringen. Irgendwie reflektieren die beiden Typen - Priester/Levit und Samaritan - die verschiedenen Haltungen, wie sie beim Gesetzeslehrer, der wohl "richtig antwortet", aber doch im Theoretischen, im Abstrakten, im Akademischen, im Allgemeinen, im Gesicherten stehen bleiben will[95]; Jesus, der "hinter" den Geboten, "jenseits" des Gesetzes den Verwundeten sieht, die Wirklichkeit, das Konkrete, das Besondere, die Begegnung, das Ereignis.

Aber auch hier geht es nicht einfach nur um das Gegenüberstellen von zwei verschiedenen Standpunkten. Innerhalb der Erzählung ist vor allem wichtig die "Wandlung" : Die ganze Erzählung ist darauf ausgerichtet, die eine Welt in die andere zu überführen, d.h. die Welt des Gesicherten, des Allgemeinen, des Abstrakten, der diskutierbaren Möglichkeiten, des Buchstabens in die Welt der Begegnung, des Konkreten, des Praktischen, des Wirklichen, des Geistes.

Auch hier : Das Ereignishafte, das Konkrete usw. ist nicht das "spezifisch Christliche", eher würde man es als das "spezifisch Prophetische" bezeichnen. Ein Prophet Jeremia - um nur ein Bei-

spiel zu nennen - : er "zählt überhaupt nicht Gebote auf, die zu erfüllen sind, sondern nennt Beispiele einer Haltung, die aufmerksam fragend das Gute und Notwendige selbst findet und weiss"[96].

Dass auch die Perikope Lk 10,25-37 christologische Implikationen hat, sei nur am Rande erwähnt, ist doch - im Kontext der Verkündigung Jesu - die Gestalt des Samaritans in der Beispielerzählung V.30-35 kaum frei von den Zügen Jesu selbst[97].
Steht die theologische Strukturähnlichkeit zwischen Mk 10,17-22 und Lk 10,25-37 fest, darf berechtigterweise die Frage gestellt werden, ob die eine Perikope nicht mit Hilfe der anderen interpretiert werden darf. Konkret würde das beispielsweise bedeuten, dass die Beispielerzählung vom barmherzigen Samaritan Lk 10,25-37 bzw. das Verhalten des Samaritans ein Kommentar sein könnte zu Mk 10,21, nämlich alles zu verkaufen und den Armen zu geben, d.h. Jesus nachzufolgen. Der Schlussatz Lk 10,37b : "Geh, und handle genau so !" wird ja auch nicht im Sinn einer platten Nachahmung zu verstehen sein, sondern im Sinn der Jesusnachfolge.

III Mt 5,21-48

Beschäftigen wir uns nun noch mit einer dritten Parallele : mit den Antithesen der Bergpredigt nach Mt. Da wir sie bereits zur Interpretation von Mk 10,17-22 herangezogen haben, dürfen wir uns jetzt kurz fassen.

Wie bei den beiden vorausgehenden Perikopen ist auch die Traditionsgeschichte der Antithesen reichlich kompliziert und dementsprechend auch umstritten. Für unsere Ueberlegungen genügen die Feststellungen, dass das Grundanliegen der Antithesen auf Jesus selbst zurückgeht und dass die jetzige Fassung Mt 5,21-48 eine wohldurchdachte kompositorische Einheit darstellt, die sich gut in das Gesamt der Bergpredigt Mt 5-7 einfügt.

In Vertretung des ganzen Abschnittes beschäftigen wir uns mit der ersten Antithese, die ursprünglich wohl die Verse Mt 5,21 bis 22a umfasst haben mag[98]. Hier der Wortlaut :

Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist :
Du sollst nicht töten;
wer aber tötet,
der soll dem Gericht verfallen.
Ich aber sage euch :
Jeder, der seinem Bruder zürnt,
soll dem Gericht verfallen.

Der Passus ist deutlich zweiteilig. Wir nennen den ersten Teil "These", den zweiten "Antithese"[99].

1. Die "These" zitiert das 5. Gebot aus Ex 20,13 : "Du sollst nicht töten." Die im folgenden Satz angesagte Strafe enthält zwar kein atl Zitat, dürfte aber die im AT gebräuchliche Strafandrohung für die Tötung eines Menschen beinhalten : "Wer einen Menschen schlägt, so dass er stirbt, der soll getötet werden" (Ex 21,12; vgl. auch Lev 24,17). Damit ist auch gesagt, wie die Strafandrohung der "These" und parallel dazu auch die der "Antithese" zu interpretieren ist : es ist die Todesstrafe[100].

In der "These" treffen sich Jesus und seine Zuhörer; sowohl Jesus wie auch seine Zuhörer können dieser These zustimmen. Die Zustimmung Jesu ist nicht nur eine vorläufige; durch die "Antithese" wird die "These" nicht aufgehoben[101]. Die "These" deckt sich inhaltlich und formal in etwa mit der ersten Antwort Jesu an den reichen Mann ("Die Gebote kennst du..." Mk 10,19) oder mit der Antwort des Gesetzeslehrers auf seine eigene Frage ("Was steht im Gesetz geschrieben ? Wie liesest du ?..." Lk 10,26-27). An beiden Stellen wir die Uebereinstimmung Jesu mit dem Gesprächspartner betont. Das "Missverständnis", das durch die "These" hervorgerufen werden könnte, ist eigentlich erst aus der "Antithese" heraus zu entnehmen. Die "Antithese" hebt die "These" nicht auf - das widerspräche ja dem Kontext, in welchem die Antithesen jetzt

anzutreffen sind : Mt 5,17-19. Die "Antithese" bringt auch nicht ein "anderes" oder ein "neues" Gesetz. Eher kann man sagen : die "Antithese" suche das, was "hinter" oder "jenseits" der "These" steht. Dies wird deutlich, wenn man der Bewegung des Textes nachgeht.

Die Aeusserung "Du sollst nicht töten" braucht den Hörer/Leser kaum zu bewegen : er kommt ja kaum sehr oft in die Gelegenheit zu töten, ganz abgesehen davon, dass ihm dazu der Mut und die Mittel vielfach fehlen. Das heisst aber noch keineswegs, dass dadurch, dass der Hörer/Leser dieses Gebot "beobachtet", auch schon Gott selber zum Zuge kommen müsste. Im Gegenteil : In der Bekräftigung "Ich habe nicht getötet" kann sehr viel Selbstgerechtigkeit und Selbstgefälligkeit stecken, derart, dass ich mir durch eine solche Aussage Gott geradezu vom Leibe schaffen kann. Dadurch, dass mich das Gebot ins Recht setzt, kann ich Gott in Distanz halten.

2. Ganz anders die "Antithese", in welcher dem Hörer/Leser jegliche Möglichkeit einer Selbstbehauptung genommen wird; denn im Zürnen ist der Mensch der Möglichkeit des Mordens ausgeliefert, damit aber auch von der Todesstrafe bedroht. Dem Menschen wird hier die letzte Sicherheit weggenommen und zugleich wird er der Bestrafung durch den Tod ausgeliefert, von dem ihn nur Gott erretten kann. Die "Antithese" bringt also sowohl eine Entwaffnung des Menschen wie auch das Angebot des Lebens (Errettung vor dem sicheren Tod), damit aber auch das Angebot der Freiheit, das Angebot der Begegnung.

Es ist schwer, im Zusammenhang der Antithesen nicht an die Beispielerzählung vom barmherzigen Samaritan zu denken. Die "These" - so darf man etwas verkürzt sagen - wird vom Priester und vom Levit vertreten. Sie haben nicht getötet; sie haben das Gesetz erfüllt (s.o.). Die "Antithese" vertritt der Samaritan, der nicht nach dem Beobachten von Geboten fragt, sondern sich von der Wirklichkeit herausfordern lässt, die Begegnung zum Ereignis werden

lässt, aus sich selbst heraustritt und sich selbst mit ins Spiel bringt.

Auf die prophetische Funktion der Antithesen haben wir bereits aufmerksam gemacht. Darin liegt auch das Besondere der Antithesen : nicht ein neues Gesetz, eine neue Tora, auch nicht eine Verschärfung oder Radikalisierung der Tora, auch nicht eine Neuinterpretation. Eher könnte man sagen, dass durch die "Antithese" die Wirklichkeit der "These" ans Licht gebracht wird[102], das Eigentliche, das Besondere, das Ganzheitliche, das Persönliche, das Lebendige, das Ereignishafte. In der "Antithese" wird die "These" zum Ereignis gebracht.

Damit ist auch schon angesprochen, dass es in unserem Beispiel - 5,21-22a - letztlich gar nicht darum geht, zwei verschiedene Gesetzesauffassungen einander gegenüberzustellen. Der Zuhörer soll nicht über "These" und "Antithese" informiert werden. Der ganze - prophetische - Sprachduktus[103] weist darauf hin, dass der Hörer/Leser mit in ein Geschehen hineingenommen werden soll, in welchem ihm das Ereignis der Verwandlung angeboten wird, im Allgemeinen das Besondere zu ergreifen, im Abgesicherten das Wagnis, im Bekannten die Begegnung, im Gesetz die Gnade, in der alten Welt das neue Menschsein, im Buchstaben den Geist.

Was die christologische Implikationen der Antithesen im besonderen und der Bergpredigt im allgemeinen anbelangt, brauchen wir auch nicht weiter auszuholen, trägt doch die Wirklichkeit des neuen Menschen, wie er in der Bergpredigt entworfen wird, die Züge Jesu selbst, ganz abgesehen davon, dass losgelöst von der Verkündigung der Gottesherrschaft durch Jesus die Bergpredigt überhaupt nicht zum Sprechen kommt[104].

IV Ergebnis

Als Ergebnis wollen wir noch einmal versuchen, die gemeinsame theologische Grundstruktur der drei behandelten Evangelienabschnitte festzuhalten. Dabei muss davor gewarnt werden, das Phänomen sprachlich zu verengen. Besser wird sein, eine beschreibende Sprache zu verwenden im Bewusstsein, dass die Beschreibungen immer noch ergänzt werden können.

Die vier voneinander unablösbaren Elemente bzw. Schwerpunkte, die in einem bestimmten Bezug zum Gefüge und zum Aufbau des Ganzen der jeweiligen Perikope stehen, sind folgende :

1. Das Element der Uebereinstimmung. In allen drei behandelten Textabschnitten wird die Uebereinstimmung Jesu mit seinen Gesprächspartnern hervorgehoben. Es ist eine Uebereinstimmung bezüglich des "Gesetzes". Jesus macht am Gesetz keine Abstriche, für ihn ist das Gesetz nicht "zu Ende", es ist nicht überholt, es werden auch keine weiteren Ergänzungen oder Vervollständigungen angeboten. Das "Gesetz" - man könnte auch sagen : das AT, das, was zu den Vätern gesagt worden ist, der atl-jüdische Glaube ist die Grundlage, auf welcher Jesus und seine Gesprächspartner - theoretisch wenigstens - sich finden.

2. Das Element des "Sich-Ereignens". Wenn Jesus dem "Gesetz" nichts hinzufügt, am "Gesetz" auch keine Abstriche macht, auch keine neuen Interpretationen des "Gesetzes" bietet, dann muss das "Neue", das Jesus bringt, anderswo liegen. Das "Neue" liegt im "Prophetischen". Für Jesus deckt das "Gesetz" Wirklichkeit auf, deckt das auf, was "eigentlich" ist, was "von Anbeginn der Schöpfung" ist. Gesetz ist für Jesus nur dann Gesetz, wenn es "sich ereignet". Das Gesetz, das sich im Theoretischen, im Allgemeinen, im Möglichen, im Erprobten, im "Man", im Buchstaben, in der Abgrenzung zu verfangen droht, wird unter Jesu Hand und Wort Aufdeckung und Ermöglichung der Praxis, des Besonderen, der

Wirklichkeit, der Begegnung, des "Du", des Geistes, der Freiheit - oder wie immer man das weiterhin umschreiben will.

3. Das Element des Angebots. Mit der Gegenüberstellung von "These" und "Antithese" ist es nicht getan. Es geht nicht um den Aufweis von zwei Verstehensmöglichkeiten. In allen behandelten Texten wird dem Hörer/Leser das Angebot gemacht, sich selbst in die neuentdeckte Wirklichkeit miteinzubringen : in die Wirklichkeit der Praxis, des Konkreten, des Lebens, der Begegnung, des Geistes, der Freiheit. Durch die Erzählung möchte die neue Wirklichkeit beim Hörer/Leser zum Ereignis werden.

4. Das Element der Kompetenz. Das Ereignis, um das es letztlich geht, ist die Herrschaft Gottes, wie Jesus sie verkündet. Dadurch, dass Jesus dem Menschen die eigentliche Wirklichkeit eröffnet - die Wirklichkeit des Konkreten, der Freiheit, der Begegnung usw. -, eröffnet er ihm die Wirklichkeit Gottes, die sich ereignende Wirklichkeit Gottes.

Noch einmal sei festgehalten, dass das Ergebnis unserer Untersuchung nicht die vier Schwerpunkte sind, sondern diese vier Schwerpunkte in ihrem Gefüge untereinander, d.h. eben das, was wir als theologische Struktur bezeichnet haben.

Ausblick

ber die theologische Bedeutung hinaus hat unser Ergebnis auch ı :h eine zweifache Wichtigkeit :

1 Die "heuristische" Bedeutung. Die oben festgehaltene theolog :he Struktur finden wir in Texten und Zeugnissen verschiedene Herkunft und verschiedener Art. Die Texte, die wir untersu t haben, haben eine z.T. recht lange und komplizierte Gescl :hte hinter sich. Auf der anderen Seite ist aber auch nicht zu ugnen, dass wir bei allen behandelten Texten dem Grundan-

liegen Jesu, seiner "Sache", sehr nahekommen. Die Tatsache, dass die herausgefundene theologische Struktur eine so breite und vielfältige Tradition abzudecken vermag und bis zu den Ursprüngen zurückverfolgt werden kann, bedeutet aber auch, dass wir es hier mit einem Phänomen zu tun haben, das wohl zum Wesen christlichen Glaubens gehören dürfte. Auf diese Formulierung ist gut hinzusehen. Es geht bestimmt nicht darum, das Wesen des Christentums über den Leisten dieser Struktur schlagen zu wollen. Auch wird es nicht gelingen, alle ntl Texte auf die erarbeitete theologische Grundstruktur zurückzuführen. Nicht ausgeschlossen aber ist, dass im ntl Schrifttum noch weitere Texte gefunden werden könnten, die eine gleiche oder ähnliche Struktur aufweisen.

2. Die "ökumenische" Bedeutung. Es ist möglich, dass obige Ausführungen auch ein kleiner Beitrag sein könnten zum Ueberdenken des Verhältnisses AT - NT - mit allem, was dazu gehört, wobei man freilich auch hier auf der Hut sein muss, dass man die Probleme nicht allzu sehr vereinfacht oder allzu rasch auf eine Formel bringen will. Insbesondere geht es hier um die Frage nach der Stellung Jesu zum Gesetz, damit aber auch um die Stellung des Christen zum Gesetz, zur atl Offenbarung überhaupt, d.h. dann aber auch um das Verhältnis Judentum - Christentum. Der Weg zur Oekumene geht nicht über Streitfragen bezüglich Lehre, Namen und Gesetz (vgl. Apg 18,15). Darüber sollte man sich rasch einigen können - oder eine Einigung darüber ist nicht vordringlich. Der Weg zur Oekumene geht über die "Prophetie", über den Weg des Aufweises der eigentlichen Wirklichkeit, dessen, was "von Anbeginn der Schöpfung an" ist, über den Weg des Ereignishaften, über den Weg des Konkreten, über den Weg der Begegnung. Denn hier ereignet sich Herrschaft Gottes, wie Jesus sie angekündigt hat. Und hier und nur hier - hic Rhodos, hic salta - wird sich die Einheit von Juden und Christen, aber auch die Einheit der Menschheit überhaupt vorbereiten.

ANMERKUNGEN

1 Der Ausdruck "Struktur" ("Grundstruktur") ist alles andere als glücklich, weil er heute in der Literatur vielfältige Verwendung findet, so dass das Gemeinte jeweils neu definiert werden muss. Unter "theologischer Grundstruktur" verstehen wir hier die unter oder in einem Textabschnitt liegenden theologischen Schwerpunkte in ihrem Bezug zum Gefüge und zum Aufbau des Ganzen des Textabschnittes.

2 Vgl. dazu P.STUHLMACHER, Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie, in : Ders., Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975, 128-166.

3 Nachfolge als Weg zum Leben. Chancen neuerer exegetischer Methoden dargelegt an Mk 10,17-31 (OBS 1) Klosterneuburg 1979.

4 W.EGGER, Nachfolge 1.

5 F.G.LANG, Sola gratia im Markusevangelium. Die Soteriologie des Markus nach 9,14-29 und 10,17-31, in : Rechtfertigung (Festschrift E.KAESEMANN) Tübingen 1976, 329.

6 W.EGGER, Nachfolge 76.

7 Die Gesetzesauslegung Jesu I (WMANT 40) Neukirchen-Vluyn 1972, 397.

8 Die Berufung des Reichen. Zur Analyse von Markus 10,17-27, in : Festschrift für Ernst Fuchs, Tübingen 1973, 168.

9 Zur Analyse von Mc 10,17-31, ZNW 53 (1962) 213.

) Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29) Göttingen 1961^{5}, 20f.

Das Evangelium nach Markus (NTD 1) Göttingen 1968 z.St.

1 Markus - Lehrer der Gemeinde (SBM 9) Stuttgart 1969, 191.

1 Das Evangelium nach Markus (EKK II/2) Zürich, Einsiedeln, Köln. Neukirchen-Vluyn 1979 z.St.

14 So z.B. W.EGGER, Nachfolge 188f.

15)as Markusevangelium. 2. Teil (HThK II/2) Freiburg .977 z.St.

16 Von den meisten Interpreten wird auf eine nähere Differenzierung verzichtet. Anders W.HARNISCH, Berufung 174, der - ungeachtet des Titels, den er seinem Aufsatz gibt - das Stück ausdrücklich nicht zu den Schulgesprächen sondern zu den Streitgesprächen zählen will.

17 An R.PESCH müsste wohl die Frage gestellt werden, ob die Einfügung von 21e ein ursprüngliches Schulgespräch, das - wie er selber sagt - im ganzen dem üblichen Schema folgt, auch schon zu einer Berufungs- bzw. Bekehrungsgeschichte macht. - Wenn W.EGGER (197,7) feststellt, für ein Lehr- oder Schulgespräch hätte der Text zu viele individuelle Züge, dann muss man doch auf die oft anzutreffenden individuellen Züge in den Streitgesprächen aufmerksam machen (vgl. z.B. Mk 2,1-12; 3,1-6) und die Frage stellen, in welchen Berufungsgeschichten so "viele individuelle Züge" anzutreffen seien.

18 Uebersetzung aus J.GNILKA, Mk.

19 Im Aufbau unterscheidet es sich nicht wesentlich vom Streitgespräch; vgl. R.BULTMANN, Geschichte 39-56. 56-58.

20 R.BULTMANN, Geschichte 39ff.

21 So Mk 12,34 (om.parr); das Gespräch über die Auferstehung endet bei Mk 12,18-27 mit einem Jesuswort, Mt 22,33 und Lk 20,40 (aus Mk 12,34) berichten aber - je anders - die Reaktion der Zuhörer.

22 E.LOHMEYER, Das Evangelium des Markus (KEK I,2) Göttingen 1967[17] z.St. macht auf das Unabgeschlossene der Erzählung Mk 10,17-22 aufmerksam.

23 Eine Ausnahme bildet K.M.FISCHER, Asketische Radikalisierung und Nachfolge, in : J.ROGGE/G.SCHILLE (Hrsg.), Theologische Versuche IV, Berlin 1972, 11-25, bes. 17-21. Dem Verfasser geht es aber gerade darum aufzuzeigen, dass Mk 10,17-31 gegenüber der Basileiaverkündigung ein Missverständnis enthält (19-21). - Eine wichtige Ausnahme bildet auch W.EGGER, Nachfolge, bes. 202.

24 K.G.KUHN, ThWNT I, 572f.

25 G.VON RAD, ThWNT I, 169.

26 H.WEDER, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen (FRLANT 120) Göttingen 1978, 77f.

27 K.M.FISCHER, Radikalisierung 18.

28 Der Frage nach dem Tun steht Jesus höchstwahrscheinlich viel unbefangener gegenüber, als man gerne wahrhaben möchte, vgl. dazu H.BRAUN, ThWNT VI, 475ff.

29 W.EGGER, Nachfolge 127 macht auf die Verschiedenheit der sprachlichen Fassung aufmerksam. In der Frage des reichen Mannes heisst es : "Was muss ich tun, damit ich das ewige Leben erbe ?" In der Antwort steht anstelle des ἵνα eine blosse Reihung mit καί : "Geh, was du hast, verkaufe und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben." Diese Beobachtung ist sicher richtig. Ob aber EGGER nicht doch zu viel des Guten aus dieser Beobachtung liest ? So wie es im Hebräischen ein Waw mit finaler Bedeutung gibt (P.JOÜON, Grammaire de l'hébreu biblique, Rom 1947, 115), so gibt es im Griechischen auch ein καί finale (Blass/DEBRUNNER/REHKOPF, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen 1976[14], 442,3). Vgl. übrigens auch den ganz normalen deutschen Sprachgebrauch : Frage : Was muss ich unternehmen, damit ich den 11-Uhr-Zug nicht verpasse ? Antwort : Nimm ein Taxi, und du bist in 5 Minuten am Bahnhof.

30 Ob W.EGGER, Nachfolge 213 die formale Bedeutung der ganzen Sequenz nicht herunterspielt, wenn er darin nur eine "Klärung der Gesprächssituation" sieht ?

31 W.EGGER, Nachfolge 213.

32 καὶ τίς δύναται σωθῆναι;- nichts weist darauf hin, dass dieser Ausdruck futurisch übersetzt werden müsste, obwohl auch bei dieser Art des Sprechens und der Vorstellung die eschatologische Dimension natürlich nicht ausser acht gelassen werden darf.

33 K.KOCH, Der Schatz im Himmel, in : Leben angesichts des Todes (Festschrift H.THIELICKE) Tübingen 1968, 57f.

34 K.KOCH, Schatz 54.

35 K.KOCH, Schatz passim; vgl. auch Ders., Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT ?, ZThK 52 (1955) 1-42.

36 G.THEISSEN, Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums (TEH 194) München 1977, 25f ("abgestufte Ethik"); W.EGGER, Nachfolge 103-107 und passim.

37 W.EGGER, Nachfolge 103, 86.

38 W.EGGER, Nachfolge 190.217.

39 W.EGGER, Nachfolge 190.

40 W.EGGER, Nachfolge 202.

41 W.EGGER, Nachfolge 225-236.

42 Was ja auch nicht sehr erstaunt, versteht doch EGGER unter "Orden" nicht an erster Stelle Gruppen von umherziehenden Wandercharismatikern...

43 M.HENGEL, Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge (BZNW 34) Berlin 1968, 69.

44 G.THEISSEN, Soziologie 19.

45 G.THEISSEN, Soziologie 23.

46 W.EGGER, Nachfolge 204.

47 So einfach möchte es übrigens auch W.EGGER nicht sehen.

48 Nach H.-J.KRAUS, Prophetie in der Krisis. Studien zu Texten aus dem Buch Jeremia (BS 43) Neukirchen-Vluyn 1964, 75 heisst Prophet sein : "die Wirklichkeit im Licht der Herrschaft Gottes sehen und unter den Eröffnungen des Herrn der Geschichte die politischen Realitäten frei von allen vermessenen Plänen und selbstherrlichen Unternehmungen der Menschen so erkennen, wie sie tatsächlich beschaffen sind."

49 Zum ganzen vgl. Chr.DIETZFELBINGER, Die Antithesen der Bergpredigt (TEH 186) München 1975.

50 R.PESCH, Mk z.St. bezeichnet den Ruf in die Nachfolge als markinisch. K.G.REPLOH, Markus 200 vermutet die dem Nachfolgeruf vorausgehenden Imperative als sekundär.

51 Dies die abkürzende Bezeichnung für das Wort : "Geh, was du hast, verkaufe und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben".

52 J.GNILKA, Mk z.St.

53 W.ZIMMERLI, Die Frage des Reichen nach dem ewigen Leben, EvTh 19 (1959) 97; vgl. auch E.SCHWEIZER, Mk z.St.

54 Eine Ausnahme bildet Mk 2,14. Mk 1,17 folgt nach dem Ruf δεῦτε ὀπίσω μου sogleich die Ergänzung καὶ ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων.

55 Es sei denn, man betrachte das καὶ ἀναστάς Mk 2,14 als graphisches Partizip, dessen Bedeutung nicht zu pressen ist, vgl. M.ZERWICK, Graecitas Biblica, Rom 1960, 363ff; überdies ist hier wohl auch eine Beeinflussung von 1Kön 19,21b

- καὶ ἀνέστη καὶ ἐπορεύθη ὀπίσω Ἠλίου - anzunehmen, vgl. A.SCHULZ, Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik (StANT 6) München 1962, 103. Lk 5,28 hat das καὶ ἀναστάς von Mk 2,14 bereits ergänzt : καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ.

56 W.EGGER, Nachfolge 221.

57 J.GNILKA, Mk z.St.

58 J.GNILKA, Mk z.St.

59 Das ἕνεκεν ἐμοῦ fehlt zwar bei Lk 17,33, doch dürfte die Streichung redaktionell sein, da dieser Bezug im Zusammenhang der "Logien-Apokalypse", in der das Logion jetzt steht, eher störend wirkt, vgl. S.SCHULZ, Q. Die Spruchquelle der Evangelien, Zürich 1972, 445.

60 Vgl. R.PESCH, Mk zu 10,29.

61 Vgl. W.EGGER, Nachfolge 188 : "Verkaufen und austeilen" ist als eine Weise des "Verlassens" zu interpretieren.

62 J.SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 1,1) Göttingen 1937, z.St.

63 Vgl. J.JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1965[7], 199.

64 H.WEDER, Gleichnisse 140.

65 H.WEDER, Gleichnisse 141.

66 J.SCHNIEWIND, Mt zu 6,19-21.

67 Das και vor dem Ruf δεῦρο ἀκολούθει μοι wäre dann als explikatives oder epexegetisches καί zu lesen. Sicher haben die Uebersetzungen, die nach dem "und" auch noch ein "dann" hinzufügen, keinen Rückhalt im griechischen Text.

68 Ob V.18 von einem Judenchristen stammt, "der neben Gott kein zweites göttliches Wesen anerkennen konnte und mit Jesu 'eigenen' Worten einen falschen Glauben zurückweisen wollte", wie K.M. FISCHER, Radikalisierung 13 annehmen möchte, ist zweifelhaft.

69 So zuletzt R.PESCH, Mk z.St.

70 Chr.DIETZFELBINGER, Antithesen 11.

71 Chr.DIETZFELBINGER, Antithesen 57.

72 Vgl. dazu etwa H.SCHUENGEL-STRAUMANN, Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten (SBS 60) Stuttgart 1972.

73 K.BERGER, Gesetzesauslegung 397.

74 Dass die "Zwischenantwort des Fragestellers" V.20 auch ein Missverständnis enthält, wird von den Kommentatoren dieses Verses kaum zur Kenntnis genommen.

75 R.PESCH, Mk z.St. : "Der Fragesteller darf also als 'Gerechter' gelten."

76 E.SCHWEIZER, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2) Göttingen 1973 zu 5,22.

77 Vgl. dazu 1Kor 13,3.

78 Dem Mann, nicht aber Jesus, vgl. V.27. Vgl. dazu die guten Beobachtungen bei W.EGGER, Nachfolge 206.219. Zur Bedeutung des Besitzes für die jüdischen Zeitgenossen Jesu vgl. J.J. DEGENHARDT, Was muss ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen ? Zu Mk 10,17-22, in : Biblische Randbemerkungen (Festschrift R.SCHNACKENBURG) Würzburg 1974, 163f.

79 W.EGGER, Nachfolge 203f.

80 W.HARNISCH, Berufung 174.

81 Auch nur eine Frage - innerhalb eines Lehr- oder Schulgesprächs - verrät bereits eine gewisse Meinung oder Ansicht, einen gewissen Standpunkt.

82 Vgl. dazu die Ausführung H.WEDERS zu den Gleichnissen, bes. im Anschluss an E.FUCHS, E.JUENGEL und P.RICOEUR.

83 Vgl. dazu z.B.das Anm.72 erwähnte Buch von H.SCHUENGEL-STRAUMANN, Gottesbild.

84 Es geht um Texte mit einer ähnlichen theologischen Struktur, nicht um Texte mit der gleichen literarischen Oberflächen- oder Tiefenstruktur, auch nicht um Texte mit ähnlicher Handlungssequenz; vgl. dazu W.EGGER, Nachfolge 167-171. Nach der Untersuchung einiger Texte mit ähnlicher Handlungssequenz wie Mt 13,44-46; Mk 2,15; Lk 15,22-24; Lk 14,15-24 par und Mt 8,5-12 kommt EGGER zum Ergebnis, dass all diese Texte "eine ganz bestimmte Auffassung von Gott" vertreten : "die Grundstruktur des Handelns Gottes liegt im καλεῖν - im Teilnahme-gewähren" (171). Zur Auswahl dieser "Paralleltexte" zu Mk 10,17-31 kommt EGGER dadurch, dass er das Gemeinsame dieser Texte auf die "καλεῖν - Sequenz" beschränkt (167).

85 Zur Auslegungsgeschichte s.W.MONSELEWSKI, Der barmherzige Samaritaner. Eine Auslegungsgeschichtliche Untersuchung zu Lukas 10,25-37 (BGBE 5) Tübingen 1967.

86 Ob eine Bearbeitung von Mk 12,28-34 oder aus Q stammend ist "letztlich unwesentlich", vgl. G.SCHNEIDER, Das Evangelium nach Lukas (OeTKNT 3/1) Gütersloh, Würzburg 1977 z.St.

87 H.ZIMMERMANN, Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter : Lk 10,25-37, in : Die Zeit Jesu (Festschrift H.SCHLIER) Freiburg 1970, 58-69 sieht in Lk 10,30-35 ein ursprüngliches Gleichnis, in welchem Jesus - wie auch sonst - sein Verhalten zu den Menschen auslegt (67).

88 Vgl. G.SELLIN, Lukas als Gleichniserzähler : Die Erzählung vom barmherzigen Samariter, ZNW 65 (1974) 166-189; 66 (1975) 19-60.

89 Dass die Grenzen zwischen Lehr- und Streitgespräch fliessend sein können, zeigt der synoptische Vergleich von Lk 10,25-28 parr. Die markinische Fassung bietet eher ein Schulgespräch, die mattäische ein Streitgespräch. Bei Lk ist eine Entscheidung schwierig : der Fragesteller ist ein Gesetzeskundiger, der Jesus auf die Probe stellen will (V.25), andererseits stimmt Jesus doch mit der Antwort des Gesetzeskundigen überein (V.28). Die lukanische Fassung verrät auf alle Fälle eine stark paränetische Prägung.

90 Lk 10,25 unterscheidet sich hier von den Parallelen, wo der Fragesteller nach dem ersten bzw. grossen Gebot fragt.

91 Im Unterschied zu den Parallelen fällt bei Lk auf, dass er von einer Aufzählung absieht (erstes Gebot : Gottesliebe; zweites : Nächstenliebe), dass er die beiden Zitate aus Dtn 6,5 und Lev 18,5 viel enger miteinander verbindet, gerade so, als ob sie verbunden in der Tora stünden, was er ganz besonders dadurch erreicht, dass er es vermeidet, das Verb "lieben" zu wiederholen.

2 D.DORNMEYER, Begegnung und Konfrontation. Analysen und Meditationen zu den Evangelien, Stuttgart 1975, 86 : "Leistungsgerechtigkeit, Gebotsgehorsam - sie haben die Begegnung mit Gott verstellt..." F.G.LANG, Sola gratia 332 : "Das Gebot, an dem er (sc. der reiche Mann) scheitert, ist die Konkretion des ersten."

[illegible] Ein Blick auf die Struktur der Beispielerzählung anhand der Handlungsträger macht das deutlich :
Vorspiel : Räuber - Verwundeter
1. Szene: Verwundeter - Priester
2. Szene: Verwundeter - Levit
3. Szene: Verwundeter - Samariter
Nachspiel : Verwundeter - Samariter - Gastwirt.
Dieser Aufbau gibt gut zu verstehen, dass die Erzählung von der Sicht des Verwundeten her zu lesen ist. Er wird ent-

scheiden, wer ihm nahe geworden ist. Von den 6 Personen oder Personengruppen spielen die Räuber und der Gastwirt nur Nebenrollen. Von den übrigen 4 Personen gehören Priester und Levit zusammen, sowohl von ihrer Herkunft wie auch von ihrem Verhalten her, so dass sie zusammen einen Gegensatz zum Samaritan bilden (vgl. G.SELLIN, Lukas 32f).

94 B.REICKE, Der barmherzige Samariter, in : Verborum Veritas (Festschrift G.STAEHLIN) Wuppertal 1970, 103-110, bes. 105.

95 Zur Funktion der Frage "Wer ist mein Nächster ?" des Gesetzeslehrers vgl. bes. G.EICHHOLZ, Gleichnisse der Evangelien. Form, Ueberlieferung, Auslegung, Neukirchen-Vluyn 1971, 159-163.

96 H.SCHUENGEL-STRAUMANN, Gottesbild 119.

97 Auf dies macht bes. H.ZIMMERMANN, Das Gleichnis aufmerksam.

98 Chr.DIETZFELBINGER, Antithesen 15-18.

99 Ob diese Sprachregelung glücklich ist, bleibe dahingestellt.

100 J.JEREMIAS, ThWNT VI, 975.

101 Gerade hier zeigt sich die Unzulänglichkeit der Bezeichnung "Antithese".

102 Vgl. P.HOFFMANN, Die bessere Gerechtigkeit, BiLe 10 (1969) 183.

103 Vgl. dazu G.LOHFINK, Jesus und die Ehescheidung. Zur Gattung und Sprachintention von Mt 5,32, in : Biblische Randbemerkungen (Festschrift R.SCHNACKENBURG) Würzburg 1974, 207-217.

104 Vgl. dazu L.GOPPELT, Das Problem der Bergpredigt, in : Ders., Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament, Göttingen 1968, 27-43; M.HENGEL, Leben in der Veränderung. Ein Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt, EK 3 (1970) 647-651; P.HOFFMANN, Die bessere Gerechtigkeit, bes. 271-275.

GERARD E. WEIL

LES DECOMPTES DE VERSETS, MOTS ET LETTRES DU PENTATEUQUE SELON LE MANUSCRIT B 19a DE LENINGRAD

Un Essai d'Arithmétique Sommaire des Scribes et des Massorètes

La Tradition n'a pas attaché au nom de sopherim[1] le sens de copistes des textes sacrés, que connote ce terme dans son aspect le plus général, auquel elle a préféré celui de scrutateurs, de dénombreurs, de philologues critiques des textes sacrés et d'auteur des premiers travaux de micrologie biblique. Travaux de tradition qui furent poursuivis par leurs successeurs et qui connurent leur apogée dans l'oeuvre accomplie par les maîtres de la Massorah[2]. Néanmoins, c'est aux anciens sopherim que la Tradition a attribué la minutieuse computation des versets, des mots et des lettres de la Bible. Ces maîtres vérifiaient l'exactitude des sommes qu'ils avaient calculées en désignant comme témoin le verset, le mot ou la lettre qui se trouvait en position médiane dans un livre en particulier ou dans le recueil biblique en entier. L'oeuvre de dénombreurs ainsi évoquée par la Tradition apparaît comme une des premières manifestations d'une réflexion sur la forme et la qualité canonique du Textus Receptus.

On ne peut s'étonner de l'antiquité de la période qui a été assignée aux débuts de ces travaux d'analyse et de critique textuelle, si l'on considère tout d'abord qu'elle fait partie des rares enseignements rapportés de façon anonyme sur l'activité des maîtres de cette époque. On retiendra plus encore le contexte de renouveau politique et religieux au cours duquel cette oeuvre a commencé et qui est marquée par un intérêt particulier pour le texte de la Loi écrite. Les maîtres anonymes que l'on désigne sous le nom de sopherim ont été le plus souvent identifiés avec les Membres de la Grande Synagogue à qui l'on attribue la collation d'un certain nombre d'ouvrages du canon biblique[3]. Ces maîtres avaient poursuivi l'oeuvre religieuse et rénovatrice accomplie par Ezra, au retour de Babylonie[4]. Ezra le Prêtre, que

le titre de *sopher mahir* désigne comme un fonctionnaire impérial de haut rang, avait été chargé des fonctions de législateur sacré et il avait, sous le gouvernement de Néhémie satrape de Judée[5], assumé dans la Judée renaissante une place qui ne peut être comparée qu'à celle de Moïse, au moment où les enfants d'Israël prirent conscience de leur existence en tant que Peuple[6]. Dans la ligne de la politique de respect et d'encouragement au maintien des particularismes religieux dans les états sous la domination de l'Empire, le pouvoir central perse avait autorisé, après le retour des exilés, la réinstauration du culte juif à Jérusalem. Ezra, en tant que fonctionnaire chargé de la "direction des cultes", était arrivé en Judée muni d'un rescrit royal, accordé par Artaxerxès Ier Longue-Main, lui donnant tous les pouvoirs pour agir dans ce sens.

Après s'être livré à un long et minutieux travail de philologue au cours duquel il avait comparé, selon la Tradition, les leçons des Rouleaux de la Loi retrouvés dans la *'Azara* du Temple[7], Ezra avait accompli une oeuvre de scribe sacré, en établissant de façon définitive le texte canonique de la *Torah* et le manuscrit qui devait servir de modèle. Après avoir établi le texte de la Loi, il promulgua la réinstauration du culte juif et la suprématie de la *Torah* sur toutes les autres lois dans les limites de a théocratie juive. Cette réinstauration fut solennellement cé-ébrée sur l'esplanade de l'*Ophel*, face à la Porte des Eaux, sous forme d'une lecture publique du texte de la *Torah*, exécutée r Ezra, devant tout le peuple rassemblé, en compagnie des *Me-rgeman*[8] chargés d'en expliquer le sens à la foule. La *Torah* ainsi formellement promulguée par un acte solennel qui scell t après un long intervalle le renouvellement et la réactualis ion de l'Alliance du Peuple Juif avec son Dieu. La célébration de a promulgation de la Loi par la lecture publique ne se rédu ait pas à un acte solennel et unique, comme l'avaient été da le passé les autres lectures publiques qui l'avaient précéd [9]. Cette Alliance renouvelée allait engager sous la forme d'u pratique nouvelle l'instauration de la Synagogue. Par ce

geste, Ezra introduisait, pour le présent et pour le futur, la lecture hebdomadaire de la Torah en tous lieux où se trouveraient rassemblés, le shabbat, dix juifs pour en honorer la lecture publique, et ceci, en dehors des limites du Temple qui cède le pas à une Synagogue vivante et dynamique.

Par la refonte du culte et la réinstauration de la Loi, Ezra n'avait pas livré la Torah au monopole exclusif d'une classe et, moins qu'à toute autre, à la classe sacerdotale. En érigeant l'usage de la lecture publique du Pentateuque tout au long de l'année, non seulement à Jérusalem, mais en tous lieux où se trouveraient rassemblés des juifs, il l'avait rendue accessible à tous ceux qui désiraient la connaître, afin que l'autorité absolue de la Loi sur l'état juif fut reconnue par tous et opposable à tous en tous lieux. Pour cela, les sopherim se consacrèrent à diffuser partout la connaissance de la Torah. Ils enseignèrent non seulement son texte dans les synagogues et dans les écoles, mais ils interprétèrent les ordonnances bibliques en formulant les principes sur lesquels elles reposaient.

Afin de défendre le texte de la Torah autant que son esprit et pour empêcher toute interprétation erronée ou sectaire, ils publièrent des ordonnances qu'ils nommèrent : barrières, en hébreu : seyag et qui étaient destinées à empêcher toute violation de la Loi. C'est le principe fondamental que rapporte en leur nom la Mishnah Abot I,1 : "établissez des barrières <ou des haies> pour protéger la Loi", principe que rabbi AQIBA, ibid. III,13, reprend dans un contexte textuel précis : "La Massorah est la haie qui protège <le texte> de la Torah".

Le Tb.Qiddushin 30a a rapporté que parmi leurs préoccupations et leur oeuvre de législateurs, les sopherim eurent le souci de poursuivre l'oeuvre de critique textuelle commencée par Ezra en tentant de sertir ou d'enchâsser le texte de la Torah dans les mailles d'un réseau protecteur, réseau qui trouvera son accomplissement dans l'oeuvre des massorètes babyloniens et palestiniens et particulièrement dans celle des massorètes de Tibériade.

> Les anciens sont appelés *sopherim* parce qu'ils ont dénombré toutes les lettres de la *Torah*. Ainsi ils ont déclaré que le ו de גחון (Lev.11,42) est la lettre médiane du Pentateuque, décompté par les lettres. Les mots דרש דרש (Lev.10,16) marquent le milieu du Pentateuque, décompté par les mots et que le mot והתגלח (Lev.13,33) se trouve dans le verset qui marque le milieu du Pentateuque décompté par ses versets. Par ailleurs, le *ʿaïn* suspendu de מיער (Ps.80,14) représente la lettre médiane du Psautier et le verset 38 du Psaume 77 est le médian du total des versets du Psautier...
>
> Les maîtres ont enseigné que la *Torah* a 5 888 versets, que les Psaumes en ont 8 de plus et les Chroniques 8 en moins...

On doit constater en considérant cette énumération que l'oeuvre des comptables sacrés s'est tout d'abord portée sur les deux ouvrages de la Bible dont la lecture devait être la plus courante : la *Torah* pour l'étude et la lecture hebdomadaires, le Psautier pour les célébrations festives et le culte du Temple. L'erreur serait grande de ramener les décomptes opérés par les *sopherim* à de simples jeux de numérologie ou arithmologie, comme ceux qui ont existé par la suite dans la tradition juive et servaient une certaine forme d'exégèse. Il s'agit bien ici de la manifestation d'une activité de critique textuelle, liée au désir d'assurer la conservation des textes sacrés, livrés à l'usage public, afin d'éviter que ceux-ci ne puissent subir par la suite aucune transmission divergente.

Nombreux sont les auteurs modernes qui ont tenté de vérifier le bien-fondé de ces décomptes et la justesse du calcul des positions médianes rapportées par le texte du Talmud ainsi que des décomptes des lettres, mots, versets par péricopes et par livres, rapportés par la tradition scribale et que l'on trouve inscrits à la fin de nombreux manuscrits modèles auxquels nous avons accès.

Dans le cadre de cet article, nous nous limiterons à examiner les sommes des versets, des noms et des lettres du seul Pentateuque, ainsi que la position des versets, mots et lettres donnés comme marquant la moitié de chacun des décomptes, décomptes qui offrent déjà de notables divergences et dont nous tenterons de résoudre au mieux les difficultés. Notre manuscrit de référence sera le manuscrit B 19a de la Bibliothèque Publique Saltikov Shchedryn de Léningrad que notre groupe de recherche a saisi sur substrat magnétique et qu'il a soumis à l'analyse automatique au moyen d'un ordinateur[10].

I. LES VERSETS

A. Les Décomptes des Versets

1. Les Sources

Les sommes des versets ont été rapportées par différentes sources dans la tradition talmudique, Tb.Qiddushin 30a et Mishnah Sopherim IX, dans le Midrash, Yalquṭ I,855, dans la tradition massorétique, soit dans les colophons des manuscrits de la Bible[11], soit dans les ouvrages issus de cette tradition comme le Diqduqei ha-Teʿamim de Aaron ben Asher[12] ou le Manuel du Lecteur d'un auteur inconnu[13]; elles ont encore été reçues dans les éditions des Bibles réalisées à partir de manuscrits ou de commentaires modèles. Parmi toutes celles qui nous sont parvenues, trois sommes peuvent être prises en considération. Les 5 888 versets cités par le Talmud, les 5 845 versets de la Tradition massorétique et la somme de 5 842 versets[14] citée de façon erronée par le Yalquṭ, mais rapportée avec justesse par Elie Lévita dans son Massoret ha-Massoret[15].

Pour vérifier ces chiffres, nous avons procédé de deux façons : d'abord par un décompte systématique des versets par livre, puis en tenant compte des sommes partielles rapportées par la Massorah à la fin de chacune des péricopes hebdomadaires dont nous avons fait la somme totale. En procédant de cette façon, on s'aperçoit très vite que des différences apparaissent entre les décomptes des versets par livre et les décomptes des versets par péricope. Les résultats obtenus fondent leurs différences dans la différence des usages liés aux grandes aires de diffusion de la culture juive durant le Haut Moyen Age. On constatera que les décomptes qui ont été colligés dans les livres ont été repris en mêlant indifféremment des décomptes anciens; ceux-ci, pour autant, ne reflètent pas toujours la division interne du texte en versets observée par le scribe. Celui-ci, en colligeant des données considérées comme traditionnelles, n'a pas pris la précaution de vérifier si les décomptes des versets du texte qu'il a transmis, correspondaient aux sommes qu'il inscrivait dans les colophons des livres.

2. Les Données

Livres du Pentateuque	Total des versets donné par les colophons des livres, tel le ms. B 19a de Léningrad	Nombre de versets réellement décomptés selon la division des Palestiniens	Nombre des versets décomptés selon les péricopes et la division des Babyloniens	Décompte des versets selon le découpage marqué par les soph-pasuq
enèse	1 534	1 533	1 534	1 534
xode	1 209	1 209	1 207	1 214
vitique	859	859	859	859
mbres	1 288	1 288	1 288	1 288
téronome	955	955	953	960
	5 845	5 844	5 841	5 855

3. Les Causes des Divergences

Les divergences proviennent de :

1. Genèse 35,22 qui de ויהי à ישראל et de ויהיו à שנים עשר forme un verset pour les Palestiniens et, marqué par la pisqa' be-ʿemṣ'a' pasuq, deux versets pour les Babyloniens. Le mot ישראל porte la double cantilation de l''etnaḥta' du milieu de verset et du silluq de fin de verset, suivi d'une parashah ouverte pour marquer la difficulté du découpage, entre les traditions observées dans les deux grandes aires géographiques où a été diffusée la culture juive.

2. La division des Dix Commandements : Exode chapitre 20 et Deutéronome chapitre 5 donnent les décomptes de versets suivants :

   a. selon la tradition babylonienne, le découpage en versets est conduit de façon logique. Il fait apparaître les Dix Commandements en Dix Paroles bien séparées, ce qui donne le décompte des versets des chapitres :

   Exode Chp. 20 = 1 + 10 + 9 = 20 versets
   Deutéronome Chp. 5 = 5 + 10 + 12 = 27 versets

   b. selon la tradition palestinienne, en suivant les règles de la cantilation, qu'elle fût du ṭaʿam ʿelyon ou de la lecture courante, on obtient un découpage en douze versets :

   Exode Chp. 20 = 1 + 12 + 9 = 22 versets
   Deutéronome Chp. 5 = 5 + 12 + 12 = 29 versets

   c. selon la division marquée plus tardivement par l'introduction du signe du soph-pasuq. Celui-ci est plus un enjolivement de l'écriture qu'une indication de découpage textuel, mais il marque une division que sous-tend par ailleurs l'existence des parashiot petuḥot. Les Dix Commandements sont découpés en 16 versets, mêlant indifféremment les deux types de cantilation :

Exode Chp. 20 = 1 + 16 + 9 = 26 versets

Deutéronome Chp. 5 = 5 + 16 + 12 = 33 versets

C'est la division que l'on trouve dans les éditions communes de la Bible.

3. En Résumé

a. Ces différences dans les décomptes ont pour conséquence de donner trois sommes divergentes de versets pour la péricope de Yitro, Ex.18,1 à 20,26, dont une seule est en rapport avec la donnée traditionnelle.

Babylonien	:	27 + 25 + 20 = 72	Total des versets donnés pour la Péricope
Palestinien	:	27 + 25 + 22 = 74	
Soph-Pasuq	:	27 + 25 + 26 = 78	Total des versets de GINSBURG et BHS

b. pour la Péricope de Wa-ʾetḥanan Dt.3,23-7,11

Babylonien	:	7 + 49 + 27 + 25 + 11 = 119	Total des versets donné par la Péricope
Palestinien	:	7 + 49 + 29 + 25 + 11 = 121	
Soph-Pasuq	:	7 + 49 + 33 + 25 + 11 = 125	Total des versets de GINSBURG et BHS

4. La Solution

En fait, les sommes totales des versets, 5 845, 5 842 et 5 855, rapportées par la Tradition, rendent bien compte, chacune pour elle-même, d'un dénombrement exact, selon l'une ou l'autre des traditions observées. La stricte conformité des sommes totales avec les décomptes réalisés par les anciens dénombreurs a tout simplement été rendue impossible par la prise en compte de la pisqaʾ be-ʿemṣʾaʾ pasuq de Gen.35,22, qui a dû être assez tardivement munie, mais avant 1 009, date de la rédaction du manuscrit de Léningrad, de la double cantilation. Celle-ci fait apparaître la divergence de découpage du verset de Gen.35,22, entre Babyloniens et Palestiniens. Cependant, si l'on considère

une autre pisqa' connue, comme ויהי אחרי המגפה Nb.25,19, séparée du début de Nb.26,1, selon la division capitulaire chrétienne, bien que le texte hébreu l'y relie harmonieusement, la cantilation biblique munit le mot : ויהי אחרי המגפה d'un 'etnaḥta' et réunit ce membre de phrase au verset suivant qui est le premier du chapitre 26 des Nombres, selon la division chrétienne[16]. La pisqa' est marquée sans plus, dans le texte, par une parasha ouverte, mais le mot המגפה n'a pas été doté d'une double cantilation et par là, ne conduit pas à ajouter un verset au décompte des versets. Tenant compte de la divergence de traitement entre les deux pisqa' du Pentateuque qui sont dues vraisemblablement à l'origine différente des archétypes sur lesquels a été copié le manuscrit de Léningrad[17], nous pouvons corréler les décomptes que nous avons faits, grâce à l'ordinateur, avec les décomptes traditionnels.

a. Au total de 5 845 de la Massorah, correspond le total des versets, selon la division palestinienne et sa cantilation, si l'on rajoute le verset manquant de la Genèse :

   5 844 + Gen.35,22 = 5 845

b. Au total de 5 842, donné par le Yalquṭ et repris par Elie Lévita, correspond le total des versets selon la division babylonienne, si l'on rajoute la divergence due à la pisqa' de Nombres 25,19 :

   5 841 + Nmb.25.19 = 5 842

c. Au total de 5 888 versets du Talmud correspond le nombre de 5 855 qui résulte de la somme des versets du Pentateuque, lorsque les Dix Commandements, dans Exode Chp.20 et Deutéronome Chp.5, sont découpés en 16 versets dont trois ne sont composés que de deux mots. C'est la division que sous-tend la présence dans le texte des parashiot petuḥot et que les scribes ont marquées en y inscrivant les signes du soph-pasuq. La confusion de ces deux chiffres peut être supposée à la suite d'une faute de copie qui aurait vu le chiffre des centaines, des dizaines et des unités donné sous la forme abrégée

ה"חח (855), copié par erreur חח"ח (888), à cause de la proximité des formes du ḥèt et du hé.

Notre hypothèse sur ce point de l'écriture du nombre est hasardeuse et difficile, nous le savons, cependant nous nous appuyons à ce sujet sur les divers auteurs et les diverses opinions qui ont lu de façon critique la durée du clin d'oeil dont il est parlé dans Tb. Berakhot 7a, où nous trouvons un chiffre fort semblable pour la durée du clin d'oeil qui est défini comme la 58 888ème partie de l'heure, alors que dans Tj. Berakhot I,1, il est défini comme la 56 848ème partie de l'heure. Certains auteurs ont voulu lire 8 888 en une succession de chiffres huit ou de lettres ḥèt, pour les mêmes raisons que nous proposons plus haut. Nous reconnaissons que nous n'avons jamais rencontré le décompte des versets du Talmud écrit sous cette forme numérique et que nous demeurons sur ce point au niveau de l'hypothèse.

B. Les Versets Médians

1. Total de 5 844/45 versets

Le verset médian est le 2 922ème (,5) verset.
Selon la Massorah, qui est vérifiée par l'ordinateur, le verset médian est Lv 8,8/9 ou Lv 8,9.

2. Total de 5 842 versets

Le verset médian est le 2 921ème verset, qui serait Lv 8,7/8.

3. Le verset médian donné par Mishnah Sopherim IX,3

La citation du mot וישחט n'est pas claire, car ce mot peut désigner aussi bien Lv 8,15 que Lv 8,23, où il apparaît chaque fois au début du verset.

Lv 8,15 est le 2 935ème verset du livre selon l'ordre de la division maximale et ne répond à aucun décompte connu.

Lv 8,23 est le 2 943/4ème verset du Pentateuque et répond au décompte de 5 888 versets selon Tb. Qiddushin 30a.

4. Le verset médian donné par Tb.Qiddushin 30a

par citation du mot והתגלח Lv 13,33 ne peut répondre à aucun décompte de versets et ne représente même pas la moitié du Lévitique par les versets, cette référence ne désigne que le 340ème verset sur un total de 859, dans le livre.

II. LES MOTS

Nous avons vu que les deux manières de décompter les versets étaient en opposition : un total général obtenu par la somme des versets donnée à la fin de chacune des péricopes et une somme totale donnée à la fin de chacun des livres, à partir duquel le scribe du manuscrit donne le total général des versets en fin du Pentateuque. Cependant, bien que ces données ne se recoupent pas entièrement, il nous a été possible de tirer une conclusion de la raison de leurs divergences. Nous avons suivi la même méthode pour analyser le décompte des mots du Pentateuque dans le manuscrit de Léningrad, dont le décompte ne peut être très différent des données de la Tradition, qu'elles soient fournies par le décompte des péricopes ou par les décomptes du total des mots par livre. Il est bien certain que dans ce domaine, l'aide de l'ordinateur nous a été précieuse et que les données que nous éditons ici résultant des décomptes faits par l'ordinateur, représentent l'ultime calcul accompli sur le nombre des mots du Pentateuque. Ceux-ci doivent être considérés désormais ne varietur[18] et demeureront des témoins irréfutables d'une recherche sur les données quantifiées, sur laquelle il n'y aura plus à revenir. Par contre la porte reste largement ouverte aux différentes analyses que l'on peut tirer des divergences minimes entre les sommes de mots que nous avons rencontrées.

A. Les Décomptes de Mots

1. Les Sources

Pour opérer cette analyse, nous nous sommes servis des cinq documents suivants :

1° Du texte du manuscrit B 19a de Léningrad saisi sur ordinateur par notre groupe de recherche et dont l'édition des données numériques complètes est faite ici pour la première fois[19]. Il est, comme nous l'avons écrit plus haut, notre manuscrit de référence.

2° Des données quantifiées données dans les différents colophons par le scribe du manuscrit B 19a de Léningrad, en dépit de leurs divergences avec les décomptes de mots réellement rencontrés.

3° Des décomptes donnés dans l'édition de la Bible hébraïque de CHR.D.GINSBURG, Londres, 1894, et qui sont souvent édités de façon erronée par un manque de soin dans la relecture des originaux ou des épreuves d'imprimerie. Ces décomptes ont été retenus pour les mots :

a. par décomptes de péricopes
b. par décomptes de livres du Pentateuque
c. et pour les totaux généraux, par les sommes données dans le colophon du Pentateuque.

4° Du Manuscrit hébreu n° 1 de la Bibliothèque Universitaire de Madrid, rédigé à Tolède et daté de 1280, dont GINSBURG a fait un grand usage. Il a cependant édité de façon erronée un certain nombre de sommes qu'il a tirées de ce manuscrit et qui apparaissent clairement dans la liste finale des décomptes, aux folios 80a-82b, inscrits à la fin du Pentateuque.

5° Du Manuscrit F 18,34 conservé aujourd'hui à la Bibliothèque de Trinity College de Cambridge et qui, sous le n° G6, a appartenu à la collection privée de GINSBURG[20]. Oeuvre de SIMON SILBERBERG, un ingénieux copiste et bibliste allemand du XIXe siècle, qui avait préparé ce manuscrit pour l'éditer aux environs de 1828-1834 chez ANTON SCHMID à Vienne. La mort de l'auteur conduisit son oeuvre à un relatif oubli. L'ouvrage avait été conçu

de telle façon qu'il fût possible de résoudre le problème des décomptes massorétiques par un procédé fort habile et relativement simple. Sur une page est copié le texte de la Bible et, sur la page qui lui fait face, le décompte des lettres et des mots est réalisé sous forme de tableaux carrés, donnant le nombre de lettres selon l'alphabet, la sommation totale des lettres et le décompte des mots. Deux ou trois tableaux récapitulatifs intermédiaires reprennent pour chaque livre les résultats partiels obtenus par les tableaux carrés et donnent dans un tableau final les totaux par livre. Malheureusement, en refaisant les additions des données des tableaux, horizontalement sur les lignes ou verticalement sur les colonnes, on s'aperçoit très vite que de grossières erreurs d'addition ont été commises - reports erronés, erreurs de sommation, etc. - qui sont dues aux difficultés des décomptes manuels et que l'auteur ou un successeur a corrigées sans vergogne, de place en place, pour réinsérer les décomptes considérés comme traditionnels.

Les tableaux par livre du Pentateuque, tels que nous les présentons ici, donnent par colonnes les décomptes des mots par livres et par péricopes, selon le décompte fait par l'ordinateur, les données que l'on trouve dans l'édition de la Bible de GINSBURG et celles issues du manuscrit n° 1 de Madrid sur lequel il s'est en partie appuyé[21]. Dans la récapitulation générale, nous avons pris en compte les données de la Massorah et celles que l'on attribue à NORZI, qui ne figurent cependant pas à la fin de l'autographe de son commentaire que nous possédons[22], mais qui ont été ajoutées dans la Bible éditée à Mantoue en 1742, un siècle après sa mort, et qui ont été vraisemblablement insérées dans le colophon du Pentateuque par l'auteur de l'édition, qui les tenait pour traditionnelles. Ce sont du reste les sommes qui avaient déjà été retenues dans le Diqduqei ha-Ṭeʿamim[23], dans le Manuel du Lecteur[24] d'un auteur anonyme, et dans les autres traités massorétiques.

2. Les Données

Elles sont éditées sous forme de 5 tableaux.

N°	Parashiot Genèse		Nb de Mots selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Mots selon Ginsburg 1894		Nb de Mots selon ms. Madrid 1	
01	*Bereshit*	Gn 1,1 - 6,8	1931	- (1)		-	
02	*Noaḥ*	6,9 -11,32	1861	-		[1]861	x
03	*Lekh-lekha*	12,1 -17,27	1686	-		-	
04	*Wayera'*	18,1 -22,24	2085	-		-	
05	*Ḥayeī Sarah*	23,1 -25,18	1402	-		-	
06	*Toldot*	25,19-28,9	1432	-		-	
07	*Wayeṣe'*	28,10-32,3	2021	2022	+1	2022	+1
08	*Wayishlaḥ*	32,4 -36,43	1976	1996	+20	-	
09	*Wayeshev*	37,1 -40,23	1558	-		1658	+100
10	*Miqeṣ*	41,1 -44,17	2022	-		1871	-151
11	*Wayigash*	44,18-47,27	1480	-		1469	-11
12	*Wayeḥi*	47,28-50,26	1158	-		1149	-9
	Total ordinateur		20612				
	Total Ginsburg		20612	20633	+21		
	Total selon ms. Madrid 1					20542	-70

(1) le tiret marque la concordance des sommes des mots de Ginsburg ou du ms. de Madrid 1 avec celles décomptées par l'ordinateur.

N°	Parashiot Exode		Nb de Mots selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Mots selon Ginsburg 1894		Nb de Mots selon ms. Madrid 1	
13	*Shemot*	Ex 1,1 - 6,1	1763	-(1)		[17]63	x
14	*Wa'era'*	6,2 - 9,35	1748	-		1523	-225
15	*Bo'*	10,1 -13,16	1655	-		[1655]	x
16	*Beshalaḥ*	13,17-17,16	1681	-		1[6]80	-1
17	*Yitro*	18,1 -20,22/26	1105	-		-	
18	*Mishpaṭim*	21,1 -24,18	1462	-		-	
19	*Terumah*	25,1 -27,19	1145	-		-	
20	*Teṣaweh*	27,20-30,10	1412	-		1[000]	-412
21	*Ki tisa'*	30,11-34,35	2002	-		-	
22	*Wayaqhel*	35,1 -38,20	1558	-		-	
23	*Pequdet̄*	38,21-40,38	1182	-		[1182]	
	Total ordinateur		16713				
	Total Ginsburg		16713	16713	=		
	Total selon ms. Madrid 1					16075	-638

(1) le tiret marque la concordance des sommes des mots de Ginsburg ou du ms. de Madrid 1 avec celles décomptées par l'ordinateur.

N°	Parashiot Lévitique		Nb de Mots selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Mots selon Ginsburg 1894		Nb de Mots selon ms. Madrid 1	
24	*Wayiqra'*	Lv 1,1 - 5,26	1673	-[1]		-	
25	*Ṣaw*	6,1 - 8,36	1353	1313	-40	-	
26	*Shemini*	9,1 -11,47	1238	-		-	
27	*Tazria'*	12,1 -13,59	1010	-		-	
28	*Meṣora'*	14,1 -15,33	1274	1074	-200	-	
29	*Aḥareī mot*	16,1 -18,30	1170	-		-	
30	*Qedoshim*	19,1 -20,27	868	-		-	
31	*'Emor*	21,1 -24,23	1614	-		-	
32	*Behar Sinai*	25,1 -26,2	737	717	-20	-	
33	*Beḥuqotai*	26,3 -27,34	1013	-		-	
	Total ordinateur		11950				
	Total Ginsburg		20613	11690	-260		
	Total selon ms. Madrid 1					11950	=

(1) le tiret marque la concordance des sommes des mots de Ginsburg ou du ms. de Madrid 1 avec celles décomptées par l'ordinateur.

N°	Parashiot Nombres		Nb de Mots selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Mots selon Ginsburg 1894	Nb de Mots selon ms. Madrid 1	
34	*Bamidbar*	Nb 1,1 - 4,20	1823	- (1)	1893	+70
35	*Naso'*	4,21- 7,89	2264	-	-	
36	*Beha'alotekha*	8,1 -12,16	1840	1840	1840	
37	*Shelaḥ*	13,1 -15,41	1540	-	-	
38	*Qoraḥ*	16,1 -18,32	1409	-	-	
39	*Ḥuqat*	19,1 -22,1	1245	-	1445	+200
40	*Balaq*	22,2 -25,9	1455	-	1454	-1
41	*Pinḥas*	25,10-30,1	1887	-	-	
42	*Maṭot*	30,2 -32,42	1484	-	-	
43	*Mas'eī*	33,1 -36,13	1461	-	-	
	Total ordinateur		16408			
	Total Ginsburg		16408	16408		
	Total selon ms. Madrid 1				16677	+269

(1) Le tiret marque la concordance des sommes des mots de Ginsburg ou du ms. de Madrid 1 avec celles décomptées par l'ordinateur.

N°	Parashiot Deutéronome		Nb de Mots selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Mots selon Ginsburg 1894		Nb de Mots selon ms. Madrid 1	
44	*Devarim*	Dt 1,1 - 3,22	1548	- (1)		1648	+100
45	*Wa'ethanan*	3,23- 7,11	1878	-		-	
46	*'Eqev*	7,12-11,25	1747	-		-	
47	*Re'eh*	11,26-16,17	1932	-		-	
48	*Shophṭim*	16,18-21,9	1523	-		-	
49	*Ki-teṣe'*	21,10-25,19	1582	-		1[5]82	
50	*Ki-tavo'*	26,1 -29,8	1747	-		-	
51	*Niṣavim*	29,9 -30,20	1210 (51-52)	- (51-52)		- (51-52)	
52	*Wayelekh*	31,1 -31,30					
53	*Ha-'azinu*	32,1 -32,52	614	615	+1	-	
54	*Wezo't ha-berakhah*	33,1 -34,12	513	512	-1	-	
	Total ordinateur		14294				
	Total Ginsburg			14294			
	Total selon ms. Madrid 1					14394	+100

(1) Le tiret marque la concordance des sommes des mots de Ginsburg ou du ms. de Madrid 1 avec celles décomptées par l'ordinateur.

TABLEAU COMPARATIF

Livres du Pentateuque	Somme des mots sur l'ordinateur	Colophons Bible Ginsburg 1894		Total des sommes des péricopes Bible Ginsburg 1894		Total des sommes des péricopes Ms. n° 1 Bibliothèque de Madrid		Total des tableaux intermédiaires du ms. Silberberg		Total du tableau final du ms. Silberberg
Genèse	20 612	20 612		20 633	+20	20 542	-70	20 612		22 099
Exode	16 713	16 713		16 713		16 075	-638	16 713		16 713
Lévitique	11 950	20 613	!!	11 690	-260	11 950	=	11 950*		11 957
Nombres	16 408	16 408		16 408		16 677	+269	16 412	+4	16 412
Deutéronome	14 294	14 294		14 294		14 394	+100	14 194	-100	14 194
Total	79 977	88 640	!	79 738	-240	79 638	-339	79 881*	-96	81 375
Somme donnée par les colophons	79 856	81 404	+1423			néant		81 466		81 466
Colophon de Norzi	79 976									

3. Les Différences entre les Sommes des Mots du Pentateuque

Pour faire ressortir de la façon la plus didactique possible ces différences entre tradition, décomptes manuels ou décompte de l'ordinateur, nous avons présenté ces données sous la forme du *Tableau Comparatif* imprimé ci-contre.

4. Les Sources des Différences

a. *Nombre de mots du Pentateuque dans le manuscrit B 19a de Léningrad*

Les mots du Pentateuque décomptés par ordinateur dans le ms. B 19a forment un total de 79 977 mots.

b. *Somme totale des mots du Pentateuque selon la Tradition Massorétique*

Elle est de 79 856 et a été rapportée par le *Diqduqei ha-Ṭe'amim* d'A'ARON BEN ASHER, par le Manuel du Lecteur d'un auteur inconnu, etc. Cette somme a été reprise dans les colophons des manuscrits modèles, tel celui du manuscrit de Léningrad. La somme obtenue par le décompte de l'ordinateur, soit 79 977 offre une différence de 121 mots, par rapport à la somme de 79 856, donnée par la *Massorah*. C'est sur ces deux chiffres qui forment l'hypothèse la plus plausible que nous tenterons plus loin un essai de solution.

. *Les sommes des mots édités par CH.D.GINSBURG, dans les colophons de sa Bible Hébraïque, 1894*

On note, en regardant le Tableau Comparatif que nous avons donné, que l'auteur a rapporté par erreur dans le Lévitique les sommes des noms et des lettres du colophon de la Genèse. La somme des données de GINSBURG que nous avons calculée, ionne le compte le plus fantaisiste parmi tous ceux que nous vons trouvés, mais qui n'est pas plus étonnant que la somme otale de 81 404 mots qu'il rapporte dans le colophon final son édition de la Bible.

d. <u>Les sommes des mots du Pentateuque dans le manuscrit SILBERBERG (Trinity College Library F 18)</u>
Ayant refait toutes les additions des chiffres donnés dans les tableaux carrés, dans les tables intermédiaires et dans les tables récapitulatives, nous avons constaté un certain nombre d'erreurs qui sont mises en évidence par notre Tableau Comparatif dont nous allons tenter d'expliquer les détails.

Dans la table finale du Lévitique, le scribe a inscrit 11 957, comme résultat de ses additions. Un correcteur postérieur inscrit en correction, au-dessous de ce chiffre erroné, la somme de 11 950 qui est le résultat exact de l'addition des données chiffrées issues des tableaux carrés et qui équivaut au résultat que nous avons obtenu par l'ordinateur.

En refaisant les additions des données des Nombres, nous trouvons un certain nombre d'incongruités que nous exposons dans le tableau ci-dessous :

Tables	Résultats de nos additions	Résultats des sommes données par le scribe	Chiffres introduits par le scribe dans la table finale
1° intermédiaire	6 480	6 480	6 319 !!
2° intermédiaire	6 314	6 714	6 714
3° intermédiaire	3 611	3 613	3 613
Totaux	16 405	16 807	16 646

En dépit du résultat auquel on parvient par l'addition des chiffres de la 3ème colonne, soit 16 646, le scribe auteur du manuscrit a inscrit 16 412 comme total de la colonne pour le livre des <u>Nombres</u>, somme qu'il reprend dans son total gé-

néral du Pentateuque. Dans la table finale du Pentateuque, le scribe en réécrivant ses données inscrit un certain nombre de chiffres erronés dont le total fait 81 375, alors qu'il donne imperturbablement 81 466 comme total des mots, chiffre qui diffère de celui que donnera plus tard GINSBURG dans le colophon final de sa Bible et qui est de 81 404.

e. Total des sommes des mots dans le colophon du Pentateuque du manuscrit n° 1 de Madrid

Le Tableau Comparatif que nous donnons pp.670 fait l'état des sommes des mots par péricopes telles que les donne le scribe du manuscrit de Madrid. On voit qu'en dehors des données du Lévitique qui sont absolument exactes, les erreurs fourmillent dans les autres livres. Mais on constatera également que pour un certain nombre de péricopes - 08, 25, 28, 32, 53, 54 - les données du manuscrit sont meilleures que celles rapportées par GINSBURG, qui se réfère pourtant à cet ouvrage. Le manuscrit, cependant, oublie un certain nombre de données que nous avons proposées entre crochets et ne donne aucune somme totale des mots du Pentateuque.

5. Un Essai de Solution

Le total des mots du Pentateuque décompté par ordinateur, soit 9 977 mots, donne une différence de 121 mots en plus par rapport à celui de 79 856 mots donné par le scribe au nom de la ssorah dans le manuscrit B 19a et équivaut exactement au iffre donné par l'éditeur de la Bible de Mantoue imprimée en 42, avec le commentaire de NORZI. Ce sont les écarts les plus i bles que nous ayons rencontrés entre les décomptes du nombre d mots du Pentateuque. Cette différence, en fait, ne joue pas s d'hypothétiques mots perdus ou ajoutés, mais sur la façon dc certains noms propres du texte ont été copiés en vertu de tr itions d'orthographe qui ne sont pas toujours rigoureusemei suivies.

On trouve dans le traité de la Mishnah Sopherim V, 10,11 une première source de ces divergences :

V,10 "Les noms suivants doivent être écrits en deux mots : Beit-ʾel; Beit-ʾawen; Beʿer-sheba; Ṣophenat-paʿneaḥ; Poṭi-fera; Ben-ʾoni; Yedid-yah; Halelu-yah. R. José est de l'opinion qu'ils ne doivent pas être divisés <et doivent être écrits en un mot>. Tous sont d'accord pour dire que ne doivent pas être divisés les noms de ʿAmmiʾel; ʿAmminadab; Ṣuriʾel; Ṣurishaddaï.

V,11 Les noms suivants ne doivent pas être divisés : Yisraʾel; Gaʿtam; Poṭiphar; Nebukhadneʾṣṣar.

Par ailleurs, dans les marges des manuscrits les plus anciens du Pentateuque, on trouve un certain nombre de notes massorétiques signalant que, pour un certain nombre de noms, il existait des divergences d'orthographe entre la tradition orientale ou babylonienne et la tradition occidentale ou palestinienne. Elie Lévita commettait une erreur en admirant l'unicité de la tradition antique pour le texte du Pentateuque, en vertu du fait que la liste des divergences entre Madinḥaʾei - les orientaux - et Maʿarabaʾei - les occidentaux - donnée dans les manuscrits modèles ne commençait à rapporter des divergences entre ces deux traditions qu'à partir du livre de Josué[25].

CHR.D.GINSBURG a, le premier, tenté de dresser une liste des divergences entre Orientaux et Occidentaux pour le Pentateuque, en collationnant les notes marginales de plus de 73 manuscrits[26]. Cependant, sa liste est incomplète ou imprécise et nous pensons qu'il est utile d'en dresser ici une version systématique et complétée par des listes de mots et de noms qui eux aussi présentent des orthographes divergentes selon ces écoles ou selon des usages anonymes et qui pour cela sont écrits, soit en un, soit en deux mots.

LISTE DES DIVERGENCES ENTRE ORIENTAUX ET OCCIDENTAUX

SUR L'ORTHOGRAPHE DES NOMS PROPRES

Somme des mots	מדינחאי Orientaux	Référence	מערבאי Occidentaux	Somme des mots
1	תובלקין	Gn 4,22	תובל-קין	2
2	"	4,22	"	4
3	חצרמות	10,26	חצר-מות	6
4	לביתאל	12,8	לבית-אל	8
5	ביתאל	12,8	בית-אל	10
6	"	13,3	"	12
7	"	13,3	"	14
8	כדרלעמר	14,1	כדר-לעמר	16
9	"	14,4	"	18
10	"	14,5	"	20
11	"	14,9	"	22
12	"	14,17	"	24
13	ביתאל	28,19	בית-אל	26
14	"	31,13	"	28
15	"	35,1	"	30
16	"	35,3	"	32
17	"	35,6	"	34
18	"	35,7	"	36
19	לביתאל	35,8	לבית-אל	38
20	ביתאל	35,15	בית-אל	40
21	מביתאל	35,16	מבית-אל	42
22	פוטיפרע	41,45	פוטי-פרע	44
23	"	41,50	"	46
24	"	46,20	"	48

LISTE DES NOMS PROPRES PRESENTANT DES ORTHOGRAPHES DIFFERENTES

D'ORIGINE ANONYME, *Cf. Sopherim* V,10,11

Somme des mots	מדינחאי Orientaux	Référence	מערבאי Occidentaux	Somme des mots
1	עמינדב	Ex 6,23	עמי-נדב	2
2	צורישדי	Nb 1,6	צורי-שדי	4
3	עמינדב	1,7	עמי-נדב	6
4	פדהצור	1,10	פדה-צור	8
5	עמישדי	1,12	עמי-שדי	10
6	עמינדב	2,3	עמי-נדב	12
7	צורישדי	2,12	צורי-שדי	14
8	פדהצור	2,20	פדה-צור	16
9	עמישדי	2,25	עמי-שדי	18
10	צוריאל	3,35	צורי-אל	20
11	עמינדב	7,12	עמי-נדב	22
12	"	7,17	"	24
13	צורישדי	7,36	צורי-שדי	26
14	"	7,41	"	28
15	פדהצור	7,54	פדה-צור	30
16	"	7,59	"	32
17	עמישדי	7,66	עמי-שדי	34
18	"	7,71	"	36
19	עמינדב	10,14	עמי-נדב	38
20	צורישדי	10,19	צורי-שדי	40
21	פדהצור	10,23	פדה-צור	42
22	עמישדי	10,25	עמי-שדי	44

Nous pensons que ces différences dans la division des noms, qu'elles soient d'origine géographique, qu'elles soient d'usage orthographique, sont la source des divergences entre les différents décomptes de mots. Si l'on considère le seul tableau des divergences nommément attribuées à l'une ou l'autre des traditions régionales, orientale ou occidentale, la différence entre le nombre de mots, si les traditions avaient été strictement suivies, chacune pour un manuscrit donné, pourrait être de 24. Différence à laquelle pourrait se rajouter dans le cas d'une copie qui appliquerait strictement et systématiquement les règles d'usage dans la division des mots la différence de 22 mots pour les noms propres des livres d'Exode et de Nombres[27].

On peut ajouter à cela trois découpages de mots dans le Pentateuque qui vont à l'encontre des usages des babyloniens et des palestiniens. Il s'agit du nom גלעד formant deux mots chez les orientaux et un seul chez les occidentaux. A cela s'ajoute la division des mots כס-יה d'Exode 17,16, acceptée par les Occidentaux et rejetée par les Orientaux, selon une tradition, mais que la Massorah rapporte comme étant une divergence faite au nom de R.NAḤMAN DE NEHARDEʿAʾ[28].

Quelle est dans ce cas la situation du manuscrit de Léningrad qui est bien à l'image de ces manuscrits qui, tout en étant des manuscrits de grande valeur, ne présentent déjà plus une systématisation dans l'orthographe, selon l'une ou l'autre des écoles traditionnelles telle que nous le rapporte la Massorah ?

Ainsi, pour Kedorlaʿomer de Genèse une étude approfondie de la photographie du manuscrit montre que le maqqeph qui marquerait la division de ce mot a été gratté ou, en tous les cas, est bien peu visible s'il a jamais existé et, dans le seul cas de Gn 14,17, que le premier resh ne porte pas le shewaʾ qui est une des marques de la division orthographique du mot en deux. Dans le cas du nom Kedorlaʿomer, le manuscrit de Léningrad suivrait la division dite des Orientaux, pour autant que nous la connaissions vraiment.

Pour tous les autres noms donnés dans le tableau des Noms Propres du livre des Nombres, nous constatons les particularités suivantes dans le manuscrit de Léningrad qui ont été différemment interprétées par deux éditions récentes de la Bible hébraïque : la Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1968-1976, et l'édition de la Bible par A.DOTAN de l'Université de Tel Aviv, en 1972. Le texte du manuscrit n'offre aucune difficulté de lecture pour la majorité des noms qui sont écrits en un seul mot, à l'exception des mots de la liste suivante, dont la graphie est douteuse et qui ont été interprétés de façon différente dans les deux éditions.

Références	Noms	BHS	Dotan
Nb 2,12	Ṣurishaddaï	2 mots	2 mots
7,54	Pedahṣur[29]	2 mots	2 mots
7,59	Pedahṣur	2 mots	1 mot
10,19	Ṣurishaddaï	2 mots	1 mot
10,23	Pedahṣur	1 mot	2 mots
10,25	ʿAmmishaddaï	2 mots	1 mot

Nous constatons ici un état de fait qui est relatif à une longue période de transmission du texte du Pentateuque. En vertu des archétypes différenciés et partiels sur lesquels les codex modèles ont été copiés, le texte consonantique du Pentateuque a fini par absorber des leçons orthographiques divergentes qui font que, pour un manuscrit biblique donné, l'orthographe consonantique de son texte n'est plus totalement représentative de la tradition orientale ou de la tradition occidentale, pour autant qu'on les connaisse avec certitude. Les décomptes qui se voulaient précis lorsqu'ils ont été donnés par les maîtres de la Massorah, autant que la notation du mot médian, choisis comme un frein à toute variation de la structure du texte canonique, selon l'une ou l'autre des traditions orthographiques, ont fini par être recopiés par un souci religieux de la tradition scribale, sans rapport avec

leur objet premier. La forme des textes, le nombre de leurs mots et leur orthographe différaient de plus en plus par rapport au nombre des sommes témoins qui devaient en garantir la conservation traditionnellement acceptée. A l'origine, ces décomptes étaient conçus comme normatifs, comme une des barrières établies pour protéger le texte de la Torah, ils ont fini par être rapportés avec une religieuse constance, comme les ornements nécessaires des manuscrits, mais dont la valeur numérique avait perdu, avec le temps et les mélanges, la raison première de leur existence : la définition d'un texte normatif et standardisé.

B. Le Mot Médian

Les résultats des décomptes que nous donnons ci-dessous sur la recherche du mot médian, autant que la vérification du nombre des mots du Pentateuque à partir du mot médian proposé par la tradition talmudique et massorétique ne correspondent à aucune donnée chiffrée apportée par la Tradition, en vertu des constatations que nous venons d'exposer dans le chapitre précédent. Il est difficile de formuler une hypothèse solide, soit sur la position d'un mot médian obtenu par le calcul, soit sur le nombre les mots du texte, si l'on considère le mot médian proposé par a tradition. Les résultats obtenus sur un mot médian hypothéique ne peuvent être rattachés à aucun des décomptes connus. ı nombre total des mots du Pentateuque, on peut inférer les li- tes de la variation possible du nombre des mots du texte, en nction de leur particularité orthographique traditionnelle ‹ ınue, dans la mesure où l'on se référerait à une copie stricte- n t normalisée du texte du Pentateuque. Manuscrit où le scribe s n serait strictement tenu à la copie du texte selon une ortho- gı ›he normalisée et une seule pour les mots devant toujours av r la même graphie, selon l'une ou l'autre des traditions con-

nues et acceptées, dans la mesure où le scribe pouvait encore la cerner avec quelque assurance.

1° Mot médian selon le décompte de l'ordinateur pour les mots du Pentateuque du *manuscrit B 19a*

Somme des mots obtenue par ordinateur = 79 976 mots décomptés
La moitié de 79 977 étant 39 988,5, le 39 989ème mot est le mot médian.

Gn	20 612	mots	
Ex	16 713	mots	
	37 325	mots	
Lv 1-7	2 456	mots	
Lv 8,1-14	189	mots	
Lv 8,15	19	mots	
	39 989	mots	[אל]-יסוד, 19ème mot du verset 15 du 8ème chapitre du Lévitique, est le 39 989ème mot du Pentateuque selon le décompte de l'ordinateur pour le *manuscrit B 19a* de Léningrad et pour la *Bible de Norzi* (Mantoue, 1742)

2° Hypothèse du mot médian דרש (1), Lv 10,16, donné par le Talmud

Gn	20 612	mots	
Ex	16 713	mots	
	37 325	mots	
Lv 1-9	3 344	mots	
Lv 10,1-15	248	mots	
Lv 10,16	4	mots	
	40 921	mots	Le 1er דרש, 4ème mot du verset Lv 10,16, est le 40 921ème mot d'un Pentateuque qui comporte en conséquence 40 921 x 2 soit 81 842 mots

3° <u>Hypothèse selon le colophon massorétique du *manuscrit B 19a* de Léningrad</u>

	79 856	mots proposés	
	39 928	représente la moitié des mots selon cette tradition massorétique	
Gn	20 612	mots	
Ex	16 713	mots	
	37 325	mots	
Lv 1-7	2 456	mots	
Lv 8,1-10	132	mots	
Lv 8,11	15	mots	
	39 928	mots	Le 3ème ואת, 15ème mot du verset Lv 8,11, est le 39 928ème mot du Pentateuque

III. LES LETTRES

A. Les Décomptes des Lettres du Pentateuque

1. Les Sources

Les sources à partir desquelles nous avons travaillé pour vérifier les sommes des lettres sont les mêmes que celles que nous avons utilisées pour étudier les décomptes des mots du Pentateuque. Les sommes de référence ont été obtenues sur ordinateur à partir du texte du manuscrit B 19a de Léningrad, saisi sur substrat magnétique. Il suffira de se reporter à notre IIe partie pour les données bibliographiques[30]. Nous nous contenterons de donner et d'expliquer ici les décomptes partiels ou totaux des lettres du Pentateuque que nous possédons.

Pour le décompte des lettres du Pentateuque, nous rappellerons avant de commencer notre étude la réponse que rapporte le Tb. Qiddushin 30a à RAB YOSEPH BAR ḤIYYAH[31] qui se préoccupait de savoir à laquelle des deux moitiés de la somme des lettres du Pentateuque appartient le waw exprimant le phonème <o> du mot gaḇon, considéré comme la lettre médiane du Pentateuque[32]. Il lui fut rapporté que son collègue, RABBAH BAR BAR-ḤANAH[32], préoccupé de la même question enseigna que les maîtres concernés par ce problème n'avaient quitté leurs sièges, qu'ils n'eussent décompté eux-mêmes toutes les lettres de la Torah. R.YOSEPH ne s'était, lui, pas lancé dans pareille aventure, parce que à l'époque des Maîtres de la Tradition cités par RABBAH, ceux-ci étaient encore parfaitement informés des usages des écritures pleines et défectives, science que l'on ne possédait plus à l'époque de RABBAH et de RAB YOSEPH. Il est intéressant de noter que les deux maîtres que nous venons de citer appartenaient à une seule et même génération d'ʾAmoraïm, férus d'études massorétiques. Ils exercèrent dans le même contexte géographique babylonien de Surah, de Néhardeʿaʾ et de Pumbedita où s'était réfugié RAB NAḤMAN BAR YA'AQOB[34], maître de l'école massorétique de Néhardeʿaʾ, après la destruction de son Académie. RABBAH BAR BAR-ḤANAH, entre de multiples voyages, enseigna dans les Académies de Pumbedita et de Surah et, RAB YOSEPH BAR ḤIYYAH, dont le savoir fut unanimement respecté avait été un temps le chef de l'Académie de Pumbedita, et c'est à lui que la tradition attribua la compilation du Targum des Prophètes.

a. Sommes de lettres du Pentateuque selon le manuscrit B 19a de Léningrad décomptées sur ordinateur

Le total des lettres du Pentateuque obtenu par l'ordinateur est de 304 848, dont les résultats sont donnés dans les trois tableaux suivants :

1. tableau par ordre décroissant des lettres de l'alphabet par livres
2. tableau par ordre décroissant des lettres comptabilisées pour tout le Pentateuque
3. tableau des lettres comptabilisées par parashiot pour chacun des livres du Pentateuque.

Dans tous les cas, nous obtenons un total de 304 848 lettres. C'est le total des lettres du Pentateuque selon le manuscrit B 19a de Léningrad. On ne peut le tenir pour le décompte type, ce décompte représente seulement le décompte moyen qui approche le plus le décompte idéal. Ce décompte idéal serait celui qui pourrait être obtenu à partir d'un manuscrit copié selon l'orthographe normalisée par les règles traditionnelles enseignées par l'une ou l'autre des traditions rapportées par la Massorah, pour les graphies pleines ou défectives, et qui aurait été strictement suivie pour tous les mots du Texte.

Un simple exemple montrera la difficulté du problème tel qu'il apparaît au sein d'un même manuscrit dans un même contexte. Ainsi, pour le manuscrit de Léningrad, les quatre occurrences du mot אהלה de Gn. 9,21; 12,8; 13,3; 35,21 sont signalées scrupuleusement par la Massorah Parva en marge du manuscrit : 4 fois écrit avec l'écriture pleine comportant un hé en fin de mot sous Gn. 9,21; 12,8; 35,21, alors que la MP. de Gn. 13,3, tout en respectant la leçon pleine dans la leçon écrite, propose par qerei-ketib de lire ce mot avec un waw suffixe de la 3ème personne du masculin singulier.

Nous ne rapporterons pas ici toutes les leçons divergentes entre les écritures pleines et défectives telles qu'elles apparaissent entre les manuscrits modèles ou par suite des variantes orthographiques proposées par les écoles des BEN ASHER et des BEN NAPHTALI. Nous dirons simplement nous aussi, qu'en ce domaine nous ne sommes plus grands clercs en matière de décompte normatif des écritures pleines ou défectives et que nous ne pouvons que rendre compte de la situation telle que nous la trouvons

énoncée dans les manuscrits ou dans les ouvrages que nous possédons.

b. Total donné par le scribe dans le colophon du Pentateuque du manuscrit B 19a de Léningrad

Il est de 400 945 lettres, c'est le nombre que nous trouvons dans le Diqduqei ha-Ṭeʿamim d'AARON B.ASHER[35] et en fin du Manuel du Lecteur d'un auteur inconnu[36], comme dans la plupart des manuscrits modèles, avec une divergence de 45 lettres en plus ou en moins, qui doit être attribuée à des erreurs de copistes. L.BLAU, dans son article fondamental, s'étant longuement expliqué sur ce problème, nous renvoyons notre lecteur à cet article[37].

c. Total donné par les décomptes de lettres dans les Péricopes du Pentateuque édités par GINSBURG dans sa Bible de 1894

La somme obtenue selon les tab leaux des péricopes que nous donnons plus loin est de 305 005. On notera dans une colonne particulière les variations par rapport aux décomptes de l'ordinateur. On remarquera aussi qu'à la suite d'un oubli, péricope 32, et d'une erreur, péricope 15, nous avons rétabli les données numériques défaillantes de GINSBURG.

d. Somme des lettres du Pentateuque éditée dans le colophon de la Bible de GINSBURG de 1894

L'auteur donne le chiffre de 304 807 lettres, qui diffère de 1198 lettres du décompte des sommes obtenues par les péricopes qu'il édite, alors que par suite d'une faute capitale que nous avons signalée, on ne peut se fonder sur la somme des totaux de ses colophons que l'on retrouvera dans notre Tableau Comparatif.

e. Total des lettres dans les colophons du manuscrit de Madrid n° 1

Ce manuscrit ne donne pas un décompte total des lettres du Pentateuque et l'on ne peut obtenir une somme des lettres par l'addi-

tion des décomptes des livres, du fait que le scribe a sauté le passage concernant le décompte des lettres du Lévitique.

f. <u>Total des lettres selon les péricopes du Pentateuque dans le manuscrit de Madrid n° 1</u>

Par addition des sommes des lettres pour chacune des péricopes, on obtient un total général de 304 799.

g. <u>Total des lettres obtenu par le décompte des tables carrées dans le manuscrit de SIMON SILBERBERG</u>

1° Par les tableaux intermédiaires des lettres, qui sont exacts selon les données chiffrées des lettres de SILBERBERG, sauf pour les Nombres, où l'auteur trouve le chiffre de 63 530, alors que l'addition que nous avons faite donne 63 480. En tenant compte des seules données de SILBERBERG en fin de ces tableaux, on obtient le total de 304 806 lettres dans le Pentateuque.

2° Par le tableau final, où il a introduit un total intermédiaire de 63 578 lettres pour le livre des Nombres dont nous ne connaissons pas la source, on trouve 304 854 lettres dans le Pentateuque.

3° On peut s'étonner que GINSBURG, qui est servilement tributaire des décomptes de SILBERBERG, donne une somme totale de 304 807 lettres dont nous ne connaissons pas la source.

<u>Les Données</u>

les sont présentées sous forme de 7 tableaux et d'un Tableau nparatif, qui doivent, nous semble-t-il, permettre aux cher- urs de tirer leur propre philosophie des différentes sommes d lettres du Pentateuque que nous avons réunies. On constatera q la plupart de ces sommes sont relativement proches entre elles, ma en réelle contradiction avec la somme considérée comme tradi onnelle par le Talmud, qui n'est pas reprise dans les manuscr s, à la différence de celle qui est donnée dans les manuscrits et i est considérée comme le résultat du décompte massorétique.

NOMBRE TOTAL DES LETTRES

DE CHACUN DES LIVRES DU PENTATEUQUE PAR ORDRE DÉCROISSANT

SELON LE MANUSCRIT B 19a DE LÉNINGRAD DÉCOMPTÉ PAR ORDINATEUR

Genèse	Exode	Lévitique	Nombres	Deutéronome
י 9040	י 6551	ה 4665	י 6302	י 5641
ו 8449	ו 6181	ו 4508	ו 6004	ו 5391
א 7634	ה 6120	א 4055	מ 5709	ה 5298
ה 6283	מ 5503	י 4020	ה 5687	א 4887
מ 6110	א 5259	מ 3450	א 5225	מ 4316
ל 5275	ל 4293	ל 3087	ל 4826	ל 4088
ר 4793	ת 4160	ת 2899	ר 3588	ר 3431
ב 4332	ר 3788	ר 2526	ב 3548	ת 3334
ת 4152	ב 3105	ב 2408	נ 3480	כ 3160
נ 3785	שׁ 2695	נ 1970	ת 3403	ב 2953
ע 2823	נ 2671	כ 1811	שׁ 2699	נ 2221
שׁ 2797	ע 2582	שׁ 1794	ע 2349	שׁ 2175
כ 2774	כ 2324	ע 1569	כ 1903	ע 1927
ד 1848	ח 1517	ח 1120	ח 1699	ד 1181
ח 1844	ד 1464	ד 916	ד 1623	ח 1009
ק 1301	פ 996	ק 803	פ 1221	צ 757
פ 1203	צ 947	פ 689	ק 1002	פ 697
צ 1091	ק 938	ט 492	שׂ 849	ק 648
שׂ 777	שׂ 823	שׂ 486	צ 689	שׂ 500
ג 577	ז 523	צ 478	ס 492	ג 383
ס 446	ס 377	ז 424	ז 454	ז 369
ז 428	ג 368	ג 387	ט 398	ס 281
ט 308	ט 348	ס 238	ג 394	ט 259
Total des consonnes 78070	63533	44795	63544	54906
Total des mots 20612	16713	11950	16408	14294
M / C : 20612 / 78070	16713 / 63533	11950 / 44795	16407 / 63543	14294 / 54906
M / C : 26,40 %	26,31 %	26,68 %	25,82 %	26,03 %

Total des graphèmes du Pentateuque calculés par ordre décroissant[1]			Pourcentage d'apparition de chacun de ces graphèmes dans le Pentateuque[1]	
י	31 554		י	10,35
ו	30 533		ו	10,01
ה	28 053		ה	9,20
א	27 060		א	8,87
מ	25 088		מ	8,22
ל	21 569		ל	7,07
ר	18 126		ר	5,94
ת	17 948		ת	5,88
ב	16 346		ב	5,36
נ	14 127		נ	4,63
שׁ	12 160		שׁ	3,98
כ	11 972		כ	3,92
ע	11 250		ע	3,69
ח	7 189		ח	2,35
ד	7 032		ד	2,30
פ	4 806		פ	1,57
ק	4 692		ק	1,53
צ	3 962		צ	1,29
שׂ	3 435		שׂ	1,12
ז	2 198		ז	0,72
ג	2 109		ג	0,69
ס	1 834		ס	0,60
ט	1 805		ט	0,59
Total	304 848			100 %
M / C	79 977 / 304 848	26,23 %		

1. Ma scrit B 19a de Léningrad

N°	Parashiot Genèse		Nb de Lettres selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Lettres selon Ginsburg 1894		Nb de Lettres selon ms. Madrid 1	
01	*Bereshit*	Gn 1,1 - 6,8	7234	-		-	
02	*Noaḥ*	6,9 -11,32	6907	-		-	
03	*Lekh-lekha*	12,1 -17,27	6338	6336	-2	6336	-2
04	*Wayera'*	18,1 -22,24	7861	7862	+1	7862	+1
05	*Ḥayeī Sarah*	23,1 -25,18	5315	5314	+1	5314	+1
06	*Toldot*	25,19-28,9	5427	5426	-1	5426	-1
07	*Wayeṣe'*	28,10-32,3	7512	-		-	
08	*Wayishlaḥ*	32,4 -36,43	7457	7430	-27	7458	+1
09	*Wayeshev*	37,1 -40,23	5972	5970	-2	-	
10	*Miqeṣ*	41,1 -44,17	7914	-		-	
11	*Wayigash*	44,18-47,27	5684	5680	-4	5680	-4
12	*Wayeḥi*	47,28-50,26	4449	4448	-1	4448	-1
	Total ordinateur		78070				
	Total Ginsburg			78033	-37		
	Total selon ms. Madrid 1					78063	-7

N°	Parashiot Exode		Nb de Lettres selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Lettres selon Ginsburg 1894		Nb de Lettres selon ms. Madrid 1	
13	*Shemot*	Ex 1,1 - 6,1	6762	-		-	
14	*Wa'era'*	6,2 - 9,35	6702	6701	-1	6701	-1
15	*Bo'*	10,1 -13,16	6149	(6149)*	x	[6149]*	x
16	*Beshalaḥ*	13,17-17,16	6425	6423	-2	6423	-2
17	*Yitro*	18,1 -20,22/26	4022	-		-	
18	*Mishpaṭim*	21,1 -24,18	5311	5313	+2	5312	+1
19	*Terumah*	25,1 -27,19	4691	4692	-1	-	
20	*Teṣaweh*	27,20-30,10	5429	5430	+1		
21	*Ki tisa'*	30,11-34,35	7428	7424	-4	7424	-4
22	*Wayaqhel*	35,1 -38,20	6182	6151	-31	6151	-31
23	*Pequdeṭ*	38,21-40,38	4432	-		[4432]	x
	Total ordinateur		63533				
	Total Ginsburg			63499	-34		
	Total selon ms. Madrid 1					63496	-37

* oublié dans l'édition et dans le manuscrit

N°	Parashiot Lévitique		Nb de Lettres selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Lettres selon Ginsburg 1894		Nb de Lettres selon ms. Madrid 1	
24	*Wayiqra'*	Lv 1,1 - 5,26	6222	-		-	
25	*Ṣaw*	6,1 - 8,36	5096	-		-	
26	*Shemini*	9,1 -11,47	4670	-		-	
27	*Tazria'*	12,1 -13,59	3667	3666	-1	3666	-1
28	*Meṣora'*	14,1 -15,33	4698	4697	-1	4697	-1
29	*Aḥareī mot*	16,1 -18,30	4296	4294	-2	4294	-2
30	*Qedoshim*	19,1 -20,27	3230	3229	-1	3228	-2
31	*'Emor*	21,1 -24,23	6108	6106	-2	6106	-2
32	*Behar Sinai*	25,1 -26,2	2817	[2817]	x	-	
33	*Beḥuqotai*	26,3 -27,34	3991	3992	+1	3992	+1
	Total ordinateur		44795				
	Total Ginsburg			44789	-6		
	Total selon ms. Madrid 1					44788	-7

N°	Parashiot Nombres		Nb de Lettres selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Lettres selon Ginsburg 1894		Nb de Lettres selon ms. Madrid 1	
34	*Bamidbar*	Nb 1,1 - 4,20	7394	7393	-1	7392	-2
35	*Naso'*	4,21- 7,89	8631	8632	+1	8632	+1
36	*Beha'alotekha*	8,1 -12,16	7059	7055	-4	7057	-2
37	*Shelaḥ*	13,1 -15,41	5821	5820	-1	5820	-1
38	*Qoraḥ*	16,1 -18,32	5325	-		5355	+30
39	*Ḥuqat*	19,1 -22,1	4673	4670	-3	[4]670	-3x
40	*Balaq*	22,2 -25,9	5359	-		5356	-3
41	*Pinḥas*	25,10-30,1	7853	7853		7853	
42	*Maṭot*	30,2 -32,42	5654	5852	+198	5652	-2
43	*Mas'eī*	33,1 -36,13	5775	5773	-2	5773	-2
	Total ordinateur		63544				
	Total Ginsburg			63732	+188		
	Total selon ms. Madrid 1					63560	+16

N°	Parashiot Deutéronome		Nb de Lettres selon l'ordinateur (Ms. L)	Nb de Lettres selon Ginsburg 1894		Nb de Lettres selon ms. Madrid 1	
44	*Devarim*	Dt 1,1 - 3,22	5974	5972	-2	5972	-2
45	*Wa'etḥanan*	3,23- 7,11	7343	-		-	
46	*'Eqev*	7,12-11,25	6860	6865	+5	6865	+5
47	*Re'eh*	11,26-16,17	7445	7442	-3	7442	-3
48	*Shophṭim*	16,18-21,9	5592	5590	-2	5590	-2
49	*Ki-teṣe'*	21,10-25,19	5856	-		-	
50	*Ki-tavo'*	26,1 -29,8	6815	6811	-4	6811	-4
51	*Niṣavim*	29,9 -30,20	4699	4698	-1	4698	-1
52	*Wayelekh*	31,1 -31,30					
53	*Ha-'azinu*	32,1 -32,52	2330	2326	-4	2326	-4
54	*Wezo't ha-berakhah*	33,1 -34,12	1992	1989	-3	1989	-3
	Total ordinateur		54906				
	Total Ginsburg			54892	-14		
	Total selon ms. Madrid 1					54892	-14

TABLEAU RECAPITULATIF DES SOMMES DES LETTRES DU PENTATEUQUE

Livres du Pentateuque	Somme des lettres sur l'ordinateur	Colophons Bible Ginsburg 1894		Total des sommes des péricopes Bible Ginsburg 1894		Total des sommes des péricopes Ms. n° 1 Bibliothèque de Madrid		Total des tableaux intermédiaires du ms. Silberberg		Total du tableau final du ms. Silberberg	
Genèse	78 070	78 064	-6	78 033	-37	78 063	-7	78 064	-6	78 064	-6
Exode	63 533	33 529	!!	63 499	-34	63 496	-37	63 529	-4	63 529	-4
Lévitique	44 795	78 064	!!	44 789	-6	44 788	-7	44 790	-5	44 790	-5
Nombres	63 544	63 532	-12	63 732	+188	63 560	+16	63 530*	-203	63 578	-155
Deutéronome	54 906	54 892	-14	54 892	-14	54 892	-14	54 893	+1	54 893	
Total	304 848	281 072	!!	304 945	+97	304 799	-49	304 806	-217	304 854	-170
Somme donnée par les colophons	400 945	304 807				néant		304 854	-6	304 854	
Colophon de Norzi	304 805										

B. Lettre Médiane

Le problème posé par la lettre considérée comme représentant le milieu du décompte des lettres du Pentateuque est encore plus difficile à résoudre que celui posé par la recherche du mot médian du Pentateuque que nous avons traité dans notre chapitre II B.

Pour exposer les grandes lignes de ce problème, nous nous contenterons de proposer trois hypothèses qui serviront de conclusion à notre étude. Nous rappellerons cependant, avant de terminer que nous n'avons pas évoqué du tout ici le Piyyuṭ : ʾOhel mekhon binyanay qui a été consacré au décompte des lettres dites, selon les uns de la Torah et selon les autres de la Bible. Nous dirons simplement qu'il n'avait pas sa place dans cet article, que son étude se poursuit quantitativement avec grande attention dans notre Laboratoire et qu'une seule conclusion semble pouvoir être donnée à son sujet : ce poème, dont J.DERENBOURG a jusqu'à aujourd'hui donné la meilleure interprétation, n'est certainement pas de Saʿadyah Gaʾon, l'ennemi juré des Qaraîtes. JOSEPH QOSTANDINI qui fut un de leur maître, n'aurait certainement pas cité en 1222 ce poème de Saʿadyah dans son ʿAdat Devorim, à l'usage de ses enfants, si cette oeuvre avait été de la main de l'ennemi héréditaire de sa secte et que mélanger les données de ce poème à la recherche des décomptes massorétiques que nous avons présentés aurait ajouté encore aux difficultés de l'entreprise, pour n'apporter aucun élément de solution.

Ce poème a été publié pour la première fois pas ELIE LEVITA dans l'editio princeps de sa Massorah, à Venise en 1538. GINSBURG qui avait promis d'en faire l'exégèse y a renoncé dans l'édition avec traduction anglaise qu'il a donnée du Massoret ha-Massoret[37], où il a même renoncé devant les réelles difficultés de l'ouvrage à traduire le texte du poème. J.DERENBOURG a publié une nouvelle recension du poème dans son édition du Manuel du Lecteur d'un

auteur inconnu[39], qu'il a muni d'un sérieux apparat critique et sur lequel il a formulé dans sa note n° VI, les meilleures hypothèses que l'on pouvait faire à ce sujet[40]. Il est dommage que L.BLAU ait cru pouvoir tirer parti de ce poème dans son article dont nous vantons par ailleurs les mérites[41]. Les informations quantitatives que nous pouvons en tirer sont encore trop disparates pour connaître exactement la partie du Canon Biblique à laquelle s'appliquent les décomptes du poème.

1° Lettre médiane selon le décompte de l'ordinateur pour les lettres du Pentateuque du *manuscrit B 19a*

Somme des lettres obtenue par ordinateur = 304 848 lettres décomptées
La moitié du Pentateuque par les lettres = 152 424

Gn	78 070	lettres	
Ex	63 533	lettres	
	141 603	lettres	
Lv 1-7	9 239	lettres	
Lv 8,1-28	1 576	lettres	
Lv 8,29	6	lettres	
	152 424	lettres	Le ש de משה, 6ème mot du verset Lv 8,29, représente la 152 424ème lettre du Pentateuque

2° Hypothèse de la lettre médiane proposée par la Tradition, le *waw* de גחון Lv 11,42

Gn	78 070	lettres
Ex	63 533	lettres
	141 603	lettres
Lv 1-10	13 809	lettres
Lv 11,1-41	1 820	lettres
Lv 11,42	11	lettres
	157 243	lettres

Le ו de גחון est la 11ème lettre du verset Lv 11,42 et la 157 243ème lettre du Pentateuque, ce qui donnerait un Pentateuque de 157 243 x 2 soit 314 486 lettres.

3° Hypothèse selon le colophon massorétique du *manuscrit B 19a* de Léningrad

	400 945	lettres
	200 472/3	lettres
Gn	78 070	lettres
Ex	63 533	lettres
Lv	44 795	lettres
	186 398	lettres
Nb 1-6	11 911	lettres
Nb 7,1-48	2 164	lettres
	200 473	lettres

Le ד de בן עמיהוד, dernier mot du verset Nb 7,48 représente la 200 473ème lettre du Pentateuque

4° Les différences observées entre les différentes sommes connues

a. Nombre de lettres du Pentateuque selon la Massorah du *manuscrit B 19a* de Léningrad — 400 945

Nombre de lettres du Pentateuque selon l'ordinateur pour le *manuscrit B 19a* de Léningrad — 304 848

Différence : 96 097 Lettres

b. Nombre de lettres du Pentateuque selon l'hypothèse des lettres médianes — 314 486

Nombre de lettres du Pentateuque selon l'ordinateur pour le *manuscrit B 19a* de Léningrad — 304 848

Différence : 9 638 Lettres

C. Nombre de lettres du Pentateuque selon l'ordinateur pour le *manuscrit B 19a* de Léningrad — 304 848

Nombre de lettres du Pentateuque selon l'édition de la Bible de Norzi — 304 805

Différence : 43 Lettres

5° Conclusion

Si l'on considère les décomptes de lettres du Pentateuque selon la Bible de NORZI, 304 805 lettres, selon la Bible de GINSBURG, 304 807 lettres, selon le manuscrit de SILBERBERG, 304 854 lettres et les décomptes des lettres du Pentateuque obtenus sur ordinateur, selon le manuscrit B 19a de Léningrad, soit 304 848 lettres, nous voyons que ces nombres varient entre 43 lettres en moins et 16 lettres en plus par comparaison des sommes prises deux à deux. Nous pouvons considérer que ces résultats obtenus à partir des textes bibliques de bonne tradition cernent le décompte idéal des lettres du Pentateuque, en marquant une différence certaine avec la somme de 400 945 lettres, traditionnellement données comme exprimant le décompte de la Massorah.

NOTES

1. Tb. Qiddushin 30a.

2. L'article que nous dédions ici au Père BARTHELEMY représente l'étude préparatoire détaillée du chapitre La Tradition Massorétique de notre livre Histoire de la Bible. De la Révélation du Sinaï aux Textes Massorétiques, Editions du Seuil, Paris. Cf. G.E.WEIL, "La Massorah", REJ, CXXXI, Paris, 1972, pp.5-102.

3. Tb.Baba' Batra' 14b. Une baraïta rapporte la formation et la fixation du canon biblique dans l'Académie palestinienne de Yavné au Ier siècle c.e. Elle attribue, d'une part, à l'Académie d'Ezéchias la compilation du livre d'Isaïe, des Proverbes, du Cantique des Cantiques et de l'Ecclésiaste et, d'autre part, aux Membres de la Grande Synagogue la compilation du livre d'Ezéchiel, des Petits Prophètes, du livre d'Esther et de celui de Daniel. Ce texte nous paraît d'un intérêt capital en matière d'histoire du texte de la Bible. Il introduit, dans un monde légaliste, traditionnel et rigoureusement orthodoxe qui veut voir dans la Bible un tout monolithique, le sentiment que, pour les maîtres traditionnaires, l'oeuvre de compilation de ces Académies, qui en vertu de la nature critique de leurs travaux débouchait nécessairement sur des problèmes de critique textuelle, ne posait aucun problème de fond qui aurait pu être en opposition avec leur foi totale dans la révélation des textes.

4. On ne peut négliger de rappeler que le prophète Ezéchiel lui-même fut suivi d'une longue lignée de docteurs connus sous le nom de sopherim - scribes -, grâce auxquels la Torah avait commencé à occuper une place centrale dans la vie religieuse du peuple. Dès son époque, l'école succéda au temple, le docteur ou scribe au prêtre sacrificateur et les observances religieuses aux rites sacrificiels. C'est à cette époque que furent posés les fondements de la Synagogue, cf. I.EPSTEIN, Le Judaïsme, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1959, pp.74ss.

5. I.EPSTEIN, ibid., p.79.

6. Tj.Megillah 71b, r.YOSSE enseigne : "Ezra aurait mérité que la Torah fût donnée par lui au Peuple juif, si la génération de Moïse ne l'avait précédé." Cependant Ezra, lui-même, donna à la Torah une écriture et une langue. Cf. à ce sujet Tosephta' Sanhedryn IV,7.

7. Il s'agissait de trois rouleaux modèles (?) présentant trois traditions scripturaires divergentes, mais uniformes, qui furent retrouvés dans une pièce de la Cour du Temple et à partir desquels Ezra semble avoir établi, selon la Tradition, le texte modèle du Pentateuque. Cf. S.TALMON, "The Three Scrolls of the Law that were found in the Temple Court", Textus, II, Jérusalem, 1962, pp.14-28. Cf. encore Tj. Ta'anit I,9; IV,2; Mishnah Abot de Rabbi Natan XLVI, Sopherim VI,4; Siphrei II, 356.

8. Cf. Neh. 8,8. Une des exégèses classiques appliquée au verset <Tb. Nedarim 37b> explique la présence des paraphrastes, maîtres interprétateurs, qui paraphrasaient oralement en araméen le texte de la Torah, au fil et à mesure de la lecture à la foule. Revenus pour la plus grande part de Babylonie, les juifs n'avaient plus une connaissance exacte de l'hébreu devenu langue religieuse et savante, eux-mêmes usaient communément de l'araméen, une des langues véhiculaires de l'Empire perse, qu'ils avaient adoptée pour sa proximité avec l'hébreu.

9. Moïse fit une lecture publique de la Torah en signe de renouvellement de l'Alliance, Dt.29. Il imposa de copier les termes de la Torah sur les pierres au passage du Jourdain, Jos.4, et une nouvelle lecture publique au mont Ebal sur l'autel de pierres brutes, Jos. 8,30-35. Sous Josias, 640-609, un livre de la Torah est découvert dans le Temple, II R. 22-23. Il en est fait lecture solennelle en signe de renouvellement de l'Alliance et ce geste annonce la mise en place de la réforme religieuse qui s'instaure. Toutes ces lectures publiques semblent sans lendemain, en dépit de l'usage imposé par Moïse aux Lévites de lire la Loi en public tous les sept ans, à l'occasion des pèlerinages à Jérusalem, Dt. 31,9-13, enseignement que le Talmud reprend pour imposer aux prêtres, aux rois et surtout aux grands prêtres des lectures précises aux célébrations festives.

10. G.E.WEIL, "Méthodologie de la Codification des Textes Sémitiques servant aux Recherches de Linguistique Quantitative sur Ordinateur", in : Bulletin de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, XIII, 1964-65, pp.115-133; id., "Les Etudes Bibliques à Nancy", in : ETR, XLIX, Montpellier, 1974, pp.57-66; id., "Bible Hébraïque et Targum Araméen. Traitement Automatique et Etude Quantitative", in : Informatique et Philologie, Colloque de l'IRIA, Rocquencourt, Le Chesnay, 1974, pp.5-39; id., "Analyse et Validation dans l'Etude des Données Textuelles", Colloque du CNRS, Marseille-Aix en Provence, 1977, pp.239-264; id., "Analyse Automatique Quantifiée en Critique Textuelle Biblique. Limite des Analyses Statistiques", Colloque de l'ALLC, Tel-Aviv, Bulletin de l'Association for Literary and Linguistic Computing, VIII, Cambridge, 1980.

11. La liste des versets la plus ancienne que nous possédions figure dans le manuscrit des Prophètes du Caire, rédigé à Tibériade par MOISE BEN ASHER (ca. 875-900) pour YA'ABEṢ BEN SHLOMOH HA-BABLI, Le qaraïte de Jérusalem. MOISE BEN ASHER, père de AARON BEN ASHER, l'auteur du Diqduqei ha-Ṭeʿamim, rapporte la liste complète des versets de tous les livres de la Bible à la page 582 du manuscrit, dont nous n'avons pas tenu compte, car elle est insérée dans une liste générale du nombre des versets de la Bible et ne donne pas la liste totale des versets du Pentateuque. Pour mémoire, cette liste est de 1535 versets pour la Genèse, de 1209 versets pour l'Exode, de 859 versets pour le Lévitique, de 1285 versets pour les Nombres et de 955 versets pour le Deutéronome, ce qui donne un total de 5843 versets. On constate que, par rapport au décompte du manuscrit de Léningrad, le décompte de MOISE BEN ASHER présente 1 verset de plus dans la Genèse, le même nombre de versets pour Exode, Lévitique et Deutéronome, et 3 versets de moins dans les Nombres, ce qui place son total exactement entre le décompte de L et celui de la division des versets selon les Palestiniens.

12. BAER et STRACK, Dikduke Ha-Ṭeʿamim, Leipzig, 1879, p.55, nº 68. Edition reprise entièrement par A.DOTAN, The Diqduqé Haṭṭeʿamim of Aharon b.Moshe b.Asher, with a critical edition of the original text from new manuscripts, coffret de 3 volumes, The Academy of the Hebrew Language, Jérusalem, 1967, où l'on ne retrouve plus toutes les mêmes données.

13. Edité par J.DERENBOURG dans JA, octobre-novembre-décembre 1870, pp.309-550, cf. particulièrement p.458, selon un manuscrit du Pentateuque précédé d'une grammaire, écrit au Yémen en 1390, et qui appartient aujourd'hui aux collections de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford, sous la cote ms. heb.Oriental 1379.

14. A ce sujet, le Yalquṭ rapporte (1)5842 versets de façon erronée, mais ELIE LEVITA a trouvé de son côté la bonne tradition.

15. IIIe Introduction. Editio Princeps. Bomberg, Venise, 1538, 2ème édition accompagnée de la traduction latine de SEBASTIEN MUNSTER sur les presses d'ETIENNE PETER, Bâle, 1539. Edition par Ch.D.GINSBURG avec traduction anglaise, Londres, 1867; rééd. Ktav, New York, 1968.

16. Introduite depuis le XIIIe siècle dans la Vulgate par STEPHEN LANGTON, alors qu'il étudiait à la Sorbonne à Paris, et que les imprimeurs hébreux ont tous fidèlement repris par la suite à cause des commodités apportées par cet usage.

17. Nous avions remarqué ce fait en éditant la Massorah Magna du manuscrit de Léningrad et, pour en conserver les traces, nous avons édité en fin du 1er volume de notre Massorah Gedolah, Manuscrit B. 19a de Léningrad, I. Les Listes, Institut Biblique Pontifical, Rome, 1971, pp.3*-69*, une table de concordance des listes répétées de 2 à 6 fois dans un même manuscrit, ce qui démontre la multiplicité de ses sources.

18. Les seules réelles exceptions qui puissent apparaître et être prises en compte sont données dans nos listes de variantes d'écriture dûment attestées comme opposant les Orientaux aux Occitentaux ou dans celles qui s'adressent aux noms propres des Nombres, qui nous sont parvenues anonymement dans les marges des manuscrits sans leurs sources d'origine.

19. G.E.WEIL, P.RIVIERE et M.SERFATY, Collection Documentation de la Bible. I. Concordance de la Cantilation du Pentateuque et des Cinq Megillot. Editions du CNRS, 1978. Les tableaux des décomptes que nous avons apportés dans cet ouvrage ont été revus et méticuleusement vérifiés mot après mot et lettre après lettre. A la différence des données partielles et imparfaites éditées dans des buts statistiques, où l'erreur jouait pour 0,001, les tableaux que nous éditons ici représentent le statut au-dessous duquel l'analyse quantitative ne pourra plus descendre, à moins de travailler sur un autre texte que le manuscrit B 19a de Léningrad. Nous exposons plus loin les variantes toujours possibles dans l'orthographe de certains mots, qui augmentent ou diminuent leur total, mais ces variantes ne suivent aucune loi traditionnelle normative et ne peuvent plus nous apporter d'informations supplémentaires. Pour les mots, les variantes des leçons pleines ou défectives jouant encore plus librement avec les traditions dans la mesure où elles ne sont pas notées dans la Massorah Marginale, Massorah Parva, ou finale, Massorah Gedolah, les sommes totales accusent des écarts plus grands encore.

20. Cf. CH.D.GINSBURG, Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible, Londres, 1897, rééd. Ktav, New York, 1966, p. 762, n° 57, où il décrit l'ouvrage très succinctement, et pp. 110-111, où il en donne une représentation anonyme.

21. Manuscrit copié à Tolède en 1280, utilisé aujourd'hui comme manuscrit de base pour l'édition de la Biblia Polyglotta Matritensia du Consejo Superior de Investigaciones Científicas, sous la direction du Professeur F.PEREZ CASTRO. Nous n'avions pas à notre disposition les photographies du manuscrit n° 1 de la Bibliothèque Nationale de Vienne, l'une des autres sources de GINSBURG.

22. Manuscrit Add. 27198 du British Museum à Londres.

23. Edition BAER et STRACK, o.c., p.55, n° 68.

24. Edition J.DERENBOURG, o.c., p.458.

25. ELIE LEVITA, Massoret ha-Massoret, o.c., IIIe Introduction.

26. CH.D.GINSBURG, The Massorah compiled from Manuscripts alphabetically and lexically arranged, I, Londres, 1880, p.591-592, n° 618-621.

27. Nous n'avons pas pris en compte ici, pour ne pas allonger notre étude, tous les mots qui entrent dans la classe des qereī-ketib - les variantes textuelles marginales - dont le nombre peut faire varier le total des mots du texte, particulièrement les mots lus et pas écrits énumérés dans Tb. Nedarim 37b, ainsi que les mots uniques dans la leçon textuelle qui sont divisés à la lecture ou inversement deux mots séparés du texte qui sont réunis à la lecture. Cf. R.GORDIS, The Bible Text in the Making, New York, 1937, rééd. Ktav. New York, 1971; G.E.WEIL, "Qere-kethibh (QK)", in : The Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume, Nashville, 1977, pp.716-723.

28. RAB NAḤMAN B. YAʿAQOB de Néhardeʿaʾ, né dans cette ville, était le fils d'un des scribes du tribunal de SAMUEL, fondateur de l'Académie. Il épousa Yalta, fille de l'Exilarque, et, entre autres enseignements, se consacra aux études massorétiques. Il fonda à cet effet une école à laquelle il donna le nom de son épouse Yalta. ʾAmoraʾ babylonien de la troisième génération (+330), il laissa son nom à de nombreux enseignements de la Massorah et lorsque l'Académie de Néhardeʿa fut détruite en 259 par Odenatus, il se réfugia avec ses élèves auprès de la nouvelle Académie de Pumbedita, qui consacra le premier des trois premiers rangs de l'Académie aux Maîtres Massorètes venus de Néharde'a'. Cf. J.MANN, "The Responsa of the Babylonian Geonim as a Source of Jewish History", JQR, n.s., VIII,9, Philadelphie, 1918, pp.352-353; G.E. WEIL, Massorah Gedolah, o.c., I, n° 1890 pour Ex. 17,16 et MP. Gn. 27,3.

29. Dans le manuscrit, le mot Pedahṣur de Nb. 7,59 est bien séparé par un maqqeph parfaitement lisible. Cependant, en fonction du système de normalisation de l'orthographe en un mot que nous avons accepté pour tous les noms propres du livre des Nombres, nous avons réduit ce cas à la norme suivie d'un mot à orthographe unique, comme l'étaient toutes les autres références du même nom.

30. Cf. supra pp.10ss.

31. ʾAmoraʾ babylonien de la troisième génération des ʾamoraïm mort ca. 333, surnommé Sinaï pour son grand savoir.

32. Lv. 11,42.

33. ʾAmoraʾ babylonien de la troisième génération des ʾamoraïm connu pour sa grande connaissance des légendes hagadiques et pour son savoir d'halakhiste acquis en Israël sous la férule de rabbi YOḤANAN.

34. Cf. Note 28.

35. O.c., p.55, n° 68,

36. O.c., p.458.

37. L.BLAU, "Massoretic Studies", JQR, VIII, 1896, pp.343-359; IX, 1897, pp.122-144; 471-490; id. "Neue Masoretische Studien", JQR, XVI, 1904, pp.357-372.

38. O.c., pp.269-278.

39. O.c., pp.447-457.

40. O.c., pp.542-549.

41. Note 37.

JOHN W. WEVERS

A STUDY IN VATAPEDIOU 600 IN NUMBERS

Vatapediou 600 (RAHLFS 319) was copied in 1021; beyond that fact nothing is known of its background. Throughout the Pentateuch its text has been classified as a codex mixtus since its text does not clearly fit into any of the known text families or recensions. Its text is puzzling containing numerous unique or almost unique readings of which quite a few are closer to MT than to Num[1]. In this essay I propose to examine its text of Numbers as to its nature, its possible origins, and its position in the textual history of the book.

I. That 319 is difficult to fit into the text history is clear from its numerous unique readings. This can most easily be exemplified from its spelling of proper nouns. Uniquely attested are the following (I give the spelling of Num in parentheses in each case.) : 2,18 μελισαμα (Ελισαμα); 2,19 αινναν (Αιναν); 3,21 σεβει (Σεμει); 3,33 μιραρι (Μεραρι 1°); 10,24 αμιναδαι (Αβιδαν); 10,24 γεωνει (Γαδεωνι); 10,29 μααδανιτη (Μαδιανιτη); 13,5 ζακχου (Ζακχουρ); 13,10 φελτι (Φαλτι); 13,15 ιακει (Ιαβι); 13,22 σαμαθ (Εμαθ); 13,23 θαλαμμει (Θελαμιν); 21,27 εσσεβων (Σηων); 25,18 αχασβη (Χασβι); 26,13 ζαρε (Ζαρα); 26,17 εσρωμει (Ασρωνι); 26,17 ιαμουηλει (Ιαμουηλ); 26,19 θαλατ (Θωλαι); 26,22 ζαμβρη (Σαρεδ); 26,22 ιαηλ (Αλληλ); 26,25 αζνει (Αζενι 1° 2°); ιασουν (Ιεσουι 1°); 26,28 ιασουνει (Ιεσουι 2°); 26,35 σαριηλ (Εσριηλ); 26,36 οφεηρι (Οφερι); 26,37 αγλα (Εγλα); 26,37 μελκα (Μελχα); 26,39.40 σαταλ (Σουταλα); 26,42 αχηρα (Αχιρανι); 26,43 σοφαην τω σωφαν (Σωφανι); 26,44 Βαλα (Βαλε); 26,44 νομαν (Νοεμαν 1°); 26,48 δασιηλη bis (Ασιηλ, Ασιηλι); 26,49 ιασιει (Ιεσερ); 26,49 ασσερι (Ιεσερι); 26,49 συλλημι (-μει*; Σελλημ); 27,1.7 σαλπααθ (Σαλπααδ); 27,1 μαλακ (Μααλα); 27,1 αινουα (Νουα); 32,3 βαιν (Βαιαν); 32,36 ναμμαραν (Ναμβρα); 32,38 βασαμα (Σεβαμα); 33,26 ταταα θ (Καταα θ); 33,45 δεβωρ (Δαιβων); 34,4 αραδαν (Αραδ); 34,5 ασσεμωνα (Ασεμωνα); 34,11 αρναειν (Αρβηλα); 34,21 ελεαδαδ (Ελδαδ), and 34,27 αχιηρ (Αχιωρ). Many of these are easily explained palaeographically.

Some, however, are far removed from the original form of the name.

Also characteristic of this text is its preference for Hellenistic verbal forms (in the third plural Aorist inflection). I give only instances of variants uniquely supported by 319. Such are 1,18 συνηγαγωσαν; 12,9 απηλθωσαν; 16,18 ελαβοσαν; 16,34 εφυγωσαν; 17,9 ειδωσαν; 17,9 ελαβωσαν; 20,1 ηλθωσαν; 21,12.13 22,1 παρενεβαλωσαν and 22,16 ηλθωσαν.

An oddity which characterizes this ms is its tendency to omit the article from the collocation οι υιοι. In fact, the article is retained only nine times but is omitted 56 times. It is of course in origin due to an auditory error, i.e. /hi hi-i/ becoming /hi-i/, since this tendency obtains only in the nominative (plural) and not in other cases. The error is usually also attested by a scattered group of mss, but only 319 betrays the strong tendency towards omission (rather than retention, or addition where υιοι is anarthrous).

On the whole there is no clear trend in the ms towards shortening the text except in very repetitive texts. Omissions of more than one word unique to 319 (but disregarding errors due to homoioteleuton) are 2,24 τριτοι εξαρουσιν; 3,22 παντος -- επισκεψις 2°; 5,3 εν -- fin; 7,37 τριακοντα -- αυτου 2°; 7,43 εν -- αυτου 2°;10,10 ο θεος υμων; 11,27 εν τη παρεμβολη; 11,34 τον επιθυμητην; 12,15 εξω της παρεμβολης; 16,20 και Ααρων; 18,10 παν -- σου; 19,18 επι τα; 22,35 του θεου; 26,12 δημος ο Ναμουηλι; 31,7 καθα -- Μωυση; 31,30 του ημισους του; 32,13 εν τη ερημω; 32,19 απο του, and 36,3 των φυλων.

Ch.7 records the offerings of the tribal leaders for the dedication of the altar on twelve successive days, each day's offering being repeated in exactly the same terms. Our scribe found this monotony unbearable and condensed the text in the following manner : 7,31 κατα -- (35)fin> εισεκομησεν και αυτος καθος

και οι λυποι (pro λοιποι) οι προγρφεντες; 37 αργυραν -- (41)fin> και τα λοιπα παντα καθως και οι προ αυτου; 43 αργυραν -- (47)fin> και τα λοιπα παντα ως και των λοιπων; 49 τρυβλιον -- (53)fin> ομοιον των προ αυτου; 55 τρυβλιον -- (59)fin> ομοιον; 61 τρυβλιον -- (65)fin> ομοιον των λοιπων και αι θυσιαι ομοιαι αυτων; 67 τρυβλιον -- (71)fin> κατα παντα ομοιων των λοιπων; 73 τρυβλιον -- (77)fin> ομοιον.

Similarly the offerings for the third to the seventh days of the week-long feast beginning on the fifteeenth day of the seventh month in ch.29 are condensed by our scribe by the summary statement ωσαυτως και αι λοιπαι ημεραι ομοιως της εβδομης for (v.20) μοσχους to the end of v.34.

And finally, ch.33 recounts the stages of the wilderness journey by means of the formula : "they encamped in x, and they set out from x, and they encamped in y." Our scribe abbreviates the account considerably by omitting many of the instances of "and they set out from x," as well as of the repeated cases of "they encamped." These instances of condensation of repetitive materials are unique to the ms, and they are clearly intentional.

II. Of much more interest, however, is a large number of readings in which 319 has a reading which agrees with MT over against Num. Some of these are clearly hexaplaric in origin[2].

1 1,51 αναστησουσιν > + (ast G) αυτην (+ ast Syh) οι λευιται O-707 44 n t 55 319 799 Arab Arm Syh

5,10 αυτου > + (ast G Syh) αυτω V O 767 319 Syh

6,5 κεφαλης > + (ast G Syh[vid]) αυτου (αυτον 56^{c}) V O-29 f^{-129} 767 628 319 Arm Co Syh

6,12 ευχης > + (ast G) αυτου $O^{(-58)}$ -707^{c} C'' s 319 Aeth Arm Bo Sa^{4}

12,12 μητρος > + (ast G Syh) αυτου O f^{-129} 130/mg-321'/mg 128/mg 319 Bo

13,27 εδειξαν > + (ast G Syh) αυτοις V O-29 d t 121 319 ^{Lat}cod 100 Aeth Bo Pal Syh.

18,26 κληρω > + (ast Syh^{L}) υμων (υμιν 319) O^{-58} 767 319 Syh

Since each of these additions is sub ast the source of the variant is clearly hexaplaric.

Other plusses which are not sub ast are potentially hexaplaric, with the asterisks having been lost in the tradition.

2 1,2 αρχην > pr την 58-426 319 Bo
2,15 init> pr και η b 319 ^{Lat}cod 100 Arm
4,23 εως > pr και 58-426 b^{-537} 319 ^{Lat}cod 100 = MT^{mss}
5,7 init> pr και 64^{c}-381' 767 628 319 Aeth
6,9 αποθανη > + θανατω 319
8,15 αυτους 2°> + αποδομα F^{a} V 44' 129 130/mg-321'/mg t y^{-318} 319 Arm
10,10 ταις σαλπιγξιν > pr εν b 319
13,21 πιων > + εστι(ν) 426 d 246 n t 319 Arm(vid) Bo
19,13 εκτριβησεται > pr και V 72 b 767 319 ^{Lat}cod 100
21,8 ιδων > pr και V 15-376 b n 527 319
21,9 οφις > pr ο F^{c} M' 72-376-618 b 127-767 71 y^{-121} 18'-120'-628-630' 59 319 Cyr II 637
24,14 ιδου > + εγω 64-381 d f^{-56*} 127 t 319
25,7 εξανεστη > pr και 130/mg-321'/mg-344/mg 319
26,36 δημος 2°> pr και 344/mg 319 ^{Lat}cod 100 Arm
26,59 Μωυσην (c var)> pr τον 426 77 d 127-767 t 619 z 319

Though the above list could be entirely hexaplaric in origin theoretically, many of the additions are probably not such. It might be noted, e.g., that Syh supports none of them, nor is there a consistent pattern of support by the mss of the O recension.

Transpositions of Greek text to equal MT probably do go back to hex. There are only three such supported by 319.

3 7,87 μοσχοι > post δωδεκα 1° tr O^{-58} 319 ^{Lat}cod 100 Syh
9,6 εκεινη 2°> ad fin tr O^{-58}-15-72 417* 392 319 Arm^{te}
22,33 τριτον τουτο > tr A V 29 118'-537 106 129 767 30 t 319
Or III 409 Aeth Arm Syh

The most common type of secondary agreement with MT to be found in 319 is omission of text. It is most unlikely that these instances were induced by posthexaplaric activity.

4 1,2 αυτων 3°> sub ob G; om B 19 d 127 t x 18 319 Cyr VI 453 X
624 ^{Lat}cod 100 Arm
1,49 om την (Λευι) A 72 b 106-125 127-458 x^{-527} 392 319 Cyr I 845
2,17 om και ult 19 458 319 ^{Lat}cod 100
3,9 om εισιν 54-75' 319
3,40 om λεγων C'' (-414) 319 424 646
4,26 om του μαρτυριου b 53' 319 Arab
4,35 om τα εργα B f x^{-619} 319 ^{Lat}cod 100 Sa
6,21 om κυριω 1° V O^{-58} 52' 75 130 619 z 319 Cyr I 1053 ^{Lat}cod
100 $Aeth^{C}$ Bo Sa^{4}
7,12 om αρχων 319
7,85 om σικλων 2° 319
7,85 om σικλοι 319 ^{Lat}cod 100
9,10 om εν 2° 319
10,4 om παντες 58 n^{-767} 527 319 Arm
11,8 om αυτο 1° n 527 121 628 319 Tht Nm ^{Lat}cod 100 Arm
14,10 om εν νεφελη 58 319
14,31 om εις την γην 58 319 ^{Lat}cod 100 GregIl Tr 11
15,7 om εις 2° V 618*(c pr m) 422(vid) 54 55 319
15,11 om τω ενι 3° 319 ^{Lat}cod 100
15,13 om εις 15-707^{c} 319 ^{Lat}cod 100 Syh^{L}
15,33 om υιων Ισραηλ 106 319
16,13 om τουτο 58 319 Bo
16,25 om παντες 58 319
17,2 om και 2° A 129 121 122* 319

18,3 om σου 2^{O} B V 58-82 $\underline{x}^{-527}$ $\underline{z}^{-126}$ 128 319 646 ^{Lat}cod 100 $Aeth^{CG}$ Sa

18,9 om παντων ult 319

18,30 om απο 1^{O} n 319 Bo

18,30 om απο 2^{O} n 319 ^{Lat}cod 100 Bo

21,22 om τη οδω πορευσομεθα 58 319 ^{Lat}PsAmbr Mans 41 Arab

21,22 om σου 2^{O} 128 319 ^{Lat}PsAmbr Mans 41

22,6 om συ 1^{O} C'' 53' 75 28-85'-321' 527-619 318 z 55 59 319 ^{Lat}cod 100 Caes Serm 113 Ruf Num XIII 5 Bo

22,6 om συ 2^{O} 72 44 527 392 319 ^{Lat}cod 100 Caes Serm 113 Ruf Num XIII 5 Arm Bo

22,10 om αυτους 58 767 319 Bo

23,12 om προς Βαλακ 129 59 319

23,14 om εκει 58 319 ^{Lat}cod 100 Aeth

26,18 om τω n 319

26,19 om και n 126 319 ^{Lat}cod 100

27,2 om εναντι 4° $58\text{-}618^{c}$ 44-125 71 126 319 Arab Sa^{5}

31,50 om και 4° 106 319

The list of omissions is somewhat too long for the correspondence of the entirely rooted in coincidence, but the source of the possible (mediate) Hebrew influence is not known.

Other types of equivalences to MT (number, gender, tense, lexeme, etc.) are given in the following list.

1,1 ετους δευτερου > εν τω ετει τω δευτερω V 319

1,4 αρχοντων > αρχων d $\underline{n}^{-767}$ t 18 319 Arm

3,3 ετελειωσαν > -σε(ν) $\underline{O}^{-58}$-29 C'' 767 30' 319 646 Bo Syh

3,6 αυτους > αυτην 550* 53' 30' 319 624 Tht Nm^{ap}

7,10 εις τον εγκαινισμον > την εγκαινισιν (-νησιν 319) 321' 319

9,2 καθ' ωραν > εν τω καιρω V 319 ^{Lat}cod 100 Bo Syh

10,3 σαλπιεις > -πιουσιν V 319 Arm

10,8 εσται > εσονται V 130/mg-321'/mg 319

10,10 αναμνησις > εις (om 319) αναμνησιν V 376 b 767 319 ^{Lat}cod 100 Ambr Sat II 107

10,18 εξηραν > -ρεν V 537 319

10,25 εξαρουσιν > εξαρει 319

11,23 γνωσει > οψει 319 Phil I 229 ^{Lat}Ambr Cain I 32 Aeth Arm^{te}

14,10 εκλαιεν > εκλαιον V 376 19'-314 54-75' 344/mg 319 Bo

14,10 ειπεν > ειπαν F 426 73' 59 319; ειπον F^{b} 72-376 537;
dixerunt Aeth Syh

14,17 σου > του κ̅υ̅ 319

14,36 αυτης > αυτου 319 ^{Lat}cod 100

15,21 φυραματος > -των V O^{-58} 129 319 ^{Lat}cod 100 Bo Syh

15,24 τουτου > αυτου 55 319

15,34 αυτον 2°> αυτω A F 29-58-72-376 414 b 75 121 68-120'-
122^{c}-628 55 59 319 ^{Lat}cod 100 Arm^{te} Bo Syh

20,9 κυριος > αυτω V 319

20,29 ειδεν > ειδωσαν 319 Aeth

21,1 κατεπρονομευσαν > -σε(ν) O^{-58}-381' 44 129* 344/mg-346^{c}
619* 318 319 ^{Lat}cod 100 Arm Syh

21,3 αυτου 2°> αυτων 458 30' 319 Aeth

21,3 επεκαλεσαν > εκαλεσε(ν) 16-46-52'-313-422-529 75*-458 319 646

21,32 εξεβαλον > -λεν V 458 319 Sa

22,7 επορευθη > -θησαν 85'/mg-344/mg-346/mg 319 Arm

22,13 ο θεος > κ̅ς̅ 426 b 85'/mg-321'/mg-344/mg 319 ^{Lat}cod 100 Aeth Bo

23,8 ο θεος > κ̅ς̅ 426 321'/mg 319 Tht Nm^{ap} ^{Lat}Ruf Num XV 3 Aeth

26,2 λαβε > λαβετε 54 71 319

27,2 λεγουσιν > -σαι 426 71 319 Bo

28,27 ολοκαυτωματα > -τωμα M' 963 oI-29 C-46-52'-57'-313-422-
528'-550 125' 246 127-458 x^{-509} 319

29,36 ολοκαυτωματα > -τωμα F G-29-381'-707 d^{-125} 56' n t 319
Cyr I 1124 Aeth

It is by now quite apparent that some kind of revision towards MT is present in 319. One possible source that might be examined is The Three, i.e. AQUILA, SYMMACHUS and THEODOTION. A comparison of variants witnessed by 319 and the materials in Apparatus II of Numeri yields the following results. (At the end of each variant the relevant materials from App II are cited in parentheses.)

6 1,21 επισκεψις > επισκοπη B O n x^{-509} 18 319 (= α' 130-344; s nom 85)

1,47 ου συνεπεσκεπησαν > ουκ (ου G) επεσκ. B O^{-58} f 75 x^{-527} 319 (= α' σ' θ' <+ ο' 344> 85'-344)

5,7 εξαγορευσει > -σωσιν (-σην cod) 319 (=s nom 130-321'-344; = α' θ' Syh)

5,20 η > και V 767 30'-321'/mg 319 Chr II 917 Aeth (= α' σ' θ' 344)

10,4 αρχηγοι > χιλιαρχοι M'/mg V 15-82-707/mg $C'^{-131/mg\ 551}_{-57}$ 118/mg $s^{-130/mg}$ 321'$^{/mg}$ 318 55 319 (= σ' θ' 344^{txt})

11,8 εξ ελαιου > εκ (om V) μελιτος V 85/mg-344/mg 319 (= αλλος $C'^{,cat}$)

11,25 παρειλατο > περιειλεν 319 (= α' 54^{txt} 85; s nom 130-321'-344)

13,30 Χαναναιος > χανανιτης 319 (= s nom 130-321')

13,33 της > pr κατα 319 (= το σαμ' $C'^{,cat}$; s nom 376 85'-321'-344)

13,33 αυτην 2° > εν αυτη (-την 28) 28 319 (= s nom 85'-321'-344)

13,34 ημεν > εγενηθημεν (εγενν. 118'-537 319) b 319 (=s nom M' 85'-321'-344)

13,34 ενωπιον 2° > εναντιον (-τιων cod) 319 (= s nom 85-344)

16,39 κατακεκαυμενοι > κατακαυθεντες G-376 767 85'/mg-321'/mg 319 (=ο' σ' 344)

17,3 επιγραψον > -ψεις O^{-376} 129 319 Bo Sa^{12} (= ο' οι λ' 344)

20,15 παρωκησαμεν > κατωκ. 319 (= θ' 344)

22,11 παταξαι > εκπολεμησαι 319 ^{Lat}cod 100 (= s nom M' 85'-321'-344)

28,19 κριον > pr και O 46^{s} 44 319 624 Aeth Arab Arm Co Syh (= ο' οι λ' 344)

30,5 αυτης 5° > αυτη O^{-G} 53' 319 Arm (= ο' οι λ' 344)

That the above readings in 319 may have originated in non-Septuagint sources such as AQUILA, SYMMACHUS and/or THEODOTION seems plausible. That some of the variants of the earlier lists might go back to these same sources is also fully possible.

An examination of the last list shows a number of anonymous readings on the margins of certain s mss (i.e. of 85-130-321-344-346). These readings were presumed to be non-Septuagint variants known

to the s scribes and recorded on the margins. These s mss contain various kinds of variant readings, some of which come from The Three, others from hex, and many from within the Septuagint text tradition itself.

The following list gives 319 variants which are also attested on the margin of one or more of these s mss, but are neither hex nor non-Septuagintal (such as The Three) in origin since they are not inspired by MT (with which they differ).

7 2,2 πατριων > -ριας V 30-346/mg 319

2,8 επεσκεμμενοι > ηριθμημενοι b 130/mg-321/mg(vid)-346/mg 319 $^{Lat}_{cod}$ 100

2,9 εξαρουσιν > αναζευξουσι(ν) M'/mg b 85'/mg-321'/mg 121 319

2,16 εξαρουσιν > αναζευξουσιν A M'/mg b 85'/mg-321'/mg 121 319

4,3 εν τη σκηνη > της σκηνης V f 767 130/mg-321'/mg-344/mg 121 z 319 $^{Lat}_{codd}$ 100 104 Bo

4,18 τον δημον τον > του δημου του (om 321) 30-85'/mg-321'/mg 319 Aeth

4,22 τουτους > τουτων 75'-127 346/mg 319 $^{Lat}_{cod}$ 100

4,27 υπ > δι (aut δια) M^{txt} 64 130/mg-321'/mg 55^{c} 319

4,37 init— επισκεψις > ουτος ο αριθμος b 85'/mg-321'/mg 319 $^{Lat}_{cod}$ 100

4,40 η επισκεψις > ο αριθμος M'/mg b^{-19} 130/mg(vid) 319 $^{Lat}_{cod}$ 100 Bo

4,41 init — επισκεψις > ουτος ο αριθμος b 85'/mg-321'/mg 319 $^{Lat}_{codd}$ 100 104

4,44 η επισκεψις > ο αριθμος b 130/mg(vid) 319 $^{Lat}_{cod}$ 100

5,9 υιοις > pr τοις V 458 130/mg-321'/mg-344/mg 319

5,18 εν δε > και εν 130/mg-346/mg 319

5,25 χειρος > pr της 107'-125 130/mg 319

5,28 αθωα εσται > αθωωθησεται V 85'/mg-321'/mg 319

5,29 ζηλοτυπιας > -τυπουμενης V 85/mg-321'/mg-344/mg 319

6,6 τετελευτηκυια > τεθνηκυια 85'/mg-321'/mg-344/mg 319

6,7 θεου > κ̅υ̅ b n^{-458} 130/mg-321'/mg 319 $^{Lat}_{cod}$ 100 Arm

6,19 ξυρησασθαι > ξυρηθηναι V 85'/mg-321'/mg-344/mg 319

6,21 κυριω 2° > pr τω 72-426 75'-767 30'-130/mg 619 z 319

7,13.19 ολκη > pr η d 130/mg t 319

7,19 αργυραν > -ρην 963 G 44 458-767 130/mg 71 319

7,31 αργυραν > -ρην 963 130/mg 319

7,79 αργυραν > -ρην 963 130/mg 509 319

7,85 σικλω > διδραχμω (-μων 130) 85'/mg-321'/mg 319 ^{Lat}cod 100

8,12 ολοκαυτωμα > -τωσιν V b 129 85'/mg-321'/mg 121 319

9,6 ανδρες > ανθρωποι b 85'/mg-321'/mg 319

10,20 ο του > υιος V oI^{-15} b 85'/mg-321'/mg 392 319 Arm Co Syh

11,8 χυτρα > κυθρα (-ραν 130) 29 130/mg-321'/mg 392 319

11,10 δημους > συγγενειας 321'/mg-344/mg 319 ^{Lat}cod 100

11,10 εκαστον > -στου V 321'/mg 319

12,5 εξηλθον > -θοσαν A B* 130/mg-321'/mg 319

13,23 ηλθον > -θοσαν V 376 129 130/mg-321'/mg 319

13,24 ηραν > ηροσαν 321'/mg 319

14,1 εδωκεν > ενεδωκεν B 130^{c}-346/mg 319

14,2 διεγογγυζον > -γγυσαν 344/mg 319 ^{Lat}cod 100 GregIl Tr 11

14,6 ο του 2° > υιος V 376 b 130/mg-321'/mg-344/mg 319

14,7 κατασκεψαμεθα > ωστε κατασκεψασθαι V 85'/mg-321'/mg-344/mg 319

14,23 ωδε > + σημερον V f^{-129} 767 85'/mg-321'/mg 319 799 ^{Lat}PsRuf Fide 41 Bo

14,27 μου > εμου B V 108-118-314* 30'-321'/mg 121 319

14,30 αλλ' η > πλην 85'/mg-321'/mg 319 Cyr I 376

14,40 αναβησομεθα > ελευσ. 319; εισελευσ. 130/mg-321'/mg

15,4 αναπεποιημενης > πεφυραμενην (αναπεφ. V 18'-628-630') F V 29-82 19* 346/mg z 55 319

15,13 αυτοχθων > εγχωριος M'/mg 85'/mg-321'/mg 319

.5,33 συναγωγην > pr την 85/mg 628 319

6,6 τουτο > ουτως M/mg 85'/mg-321'/mg 319

5,19 επισυνεστησεν > ο επισυστησας F oII^{-72} 344/mg 392 59 319

,27 εξηλθον > -θοσαν 130/mg x^{-509} 319

,38 περιθεμα > -θειναι 85'/mg-321'/mg 319

46 παρεμβολην > συναγωγην M/mg b 85/mg-321'/mg 319 416 ^{Lat}cod 100 Arab

1 3 φυλην > φυλας 321'/mg 319

1ε λειτουργειτωσαν > υπουργητ. 28/mg-85/mg-346/mg 319

18 τας λειτουργιας > την (om 319) λειτουργ(ε)ιαν 85/mg 319 ^{Lat}cod 100 Aeth Arm

18,7 δομα > δοματος 85/mg 319

18,7 ο 1°> pr πας 767 28-85/mg 319

18,16 αυτου > αυτων 15 C'' 30'-130/mg-321'/mg 319 Sa^{12}

19,10 νομιμον > pr εν αυτοις 321'/mg 319 Lat_{cod} 100 Arm

19,12 καθαρος εσται > καθαρισθησεται 29-707 56' 85'/mg-321'/mg 392 319 799

19,22 αυτου > αυτων 85'/mg-321'/mg 319 Bo Sa^{12}

20,13 αντιλογιας > λοιδοριας (c var) M'/mg 82 n 130/mg-321'/mg-344/mg 527 319 Lat_{cod} 100 Arm

20,21 ηθελησεν > εβουληθη (c var) V 85'/mg-321'/mg 319; βουληθην 344/mg

20,24 επι του υδατος > εν τω υδατι b 85'/mg-321'/mg-344/mg 319 Lat_{cod} 100

21,17 εξαρχετε > εξαρξατε 29 b n 85/mg-321/mg 319

21,20 απο 2°> επι V 85'/mg-321'/mg-344/mg 319

21,21 πρεσβεις > πρεσβειαν 344/mg 319 Lat_{cod} 100

22,14 ηλθον > -θοσαν 130/mg-321'/mg-344/mg 319

22,35 φυλαξη λαλησαι > ποιησεις M' 85'/mg-321'/mg-344/mg 319 Lat_{cod} 100

22,38 βαλη > εμβαλη μοι n^{-767} 28-85'/mg-321'/mg-344'/mg 319 Lat_{cod} 100

22,38 λαλησω > φυλαξω λαλησαι A 82-707 b f^{-129} 85'/mg-321'/mg-344/mg 121 319 624/mg 799 Aeth

22,39 ηλθον > -θοσαν 344/mg 319

23,4 εφανη > επεφ. 130/mg-321'/mg-344/mg 319

24,12 ους > οις 29-58-72 551* b 56' 30'-130/mg-346/mg 527 392 68'-120' 55 319 646 799 Cyr I 441

25,4 λαου > + παντος 319; + παντας 346/mg

25,6 συναγωγης > pr της 19 130/mg-321'/mg 509 319

25,18 πεπληγυιαν > πληγεισαν (c var) M/mg V 381' 85'/mg-321'/mg y^{-121} 319

26,4 εξελθοντες > εκπορευομενοι 85'/mg-321'/mg-344/mg 319

26,46 υιοι > pr ουτοι (+ οι 54) 106-125 n 321'/mg-344/mg 319 Lat_{cod} 100

26,51 επισκεψις > επισκοπη 344/mg 319

26,65 κατελειφθη > μη καταλ. (c var) V 30'-344/mg 319

27,8 υιος μη η αυτω > υιους (υιος 321'; υιον 18'-628-630'; absc K) μη εχη K 707 f[-127] 85'/mg-321'/mg-344/mg z[-126] 319 799 [Lat]cod 100 Aeth

27,8 την κληρονομιαν > τον κληρον F K 29-707 f[-129] 85'/mg-321'/mg-344/mg 619 392 z 319 799

33,7 Ειρωθ > επ(ε)ιρωθ B* 82 129 321'/mg-344/mg 319 Arm; pr επι 58 d n t

Whatever the source of the variant text of 319 may be it seems plausible to conclude that it is related to the source for the variants on the margins of s mss.[3]

It should also be borne in mind that 319 is an Athos ms and that four of the s mss (321-343-344-346) are also Athos mss. It is fully possible that Athos represents the locus for the development of this rather complex textual tradition to which the collection of variants on s mss, in part also represented by the text of 319, testifies.

III. The text of 319 has defied all attempts at its identification as a witness to the textual recensions and groups isolated within the Pentateuch, and it must remain a member of the group known as "codices mixti" or rather the "unclassified manuscripts." Nonetheless certain things can be said about the text, i.e. beyond that already stated in the preceding section of this paper.

First of all, it may be said that 319 seems to be more closely related to the text of codex V than to any other witness. This is clear from the lists given in section II above as well as from a number of variant readings in which V and 319 are the only (Greek) witnesses.

2,30 Ελισαφαν > -σαφ V 319 Lat cod 100 Bo
4,20 αποθανουνται > pr ουκ V 319
4,31 τους στυλους > οι στυλοι V 319
5,7 προσθησει > επιθ. V 319
5,7 επ' αυτο > αυτω V 319
5,14 αυτω 1° > επ αυτον V 319
5,17 εδαφους > -φου V 319
5,20 εν σοι > μετα σου V 319
6,5 ηυξατο > ευξηται V 319
6,15 αναπεποιημενους > αναπεφυραμ. V 319
7,13 αναπεποιημενης > αναπεφυραμενη V 319
7,78 Αχιρε > αχαιρε 319; αχεραι V
7,79 αναπεποιημενης > αναπεφυραμ. V 319

This list is limited to examples from the first seven chapters, but suffices to show the relationship of the two texts.

A tabulation of agreements of support for variant readings between 319 and the various textual groups in Numbers[4] reinforces the statement made earlier that 319 is not a primary witness to any particular textual recension or group, but must remain in the "codices mixti".

For the following table of such agreements I have collected all the variants from the first Apparatus of *Numeri* which involve both 319 and one, two or three groups. I have excluded from consideration all variants which are itacistic in nature, and have also disregarded scattered support. Support by a textual group is affirmed only if at least half of the members are included in the support. For *C* and its subgroups no distinctions have been made. Thus *C* can be *C*, *cI*, *cII*, or any combination of them; usually the support is by all three.

Table of agreements of 319 with Textual Groups

Group	With one group	Two groups	Three groups	Total
O	11	9	13	33
oI	7	4	6	17
oII	3	-	1	4
C	32	23	14	69
b	66	32	15	113
d	20	27	44	91
f	39	19	11	69
n	41	26	37	104
s	5	15	14	34
t	2	24	44	70
x	15	12	9	36
y	2	4	5	11
z	13	16	15	44

If we take only the total numbers of agreements the text of 319 is closest to b (113), followed by members of the Byzantine group, n d and t (104, 91 and 70 resp.); these are followed by C and f with 69 instances each, then z 44, x 36, s 34, O 33, and with no real significance, oI with 17, y 11 and oII 4. Surprising is the fact that O and s are so far removed from 319.

The above statistics should not mislead one into thinking that 319 is anything more than a mixed text. It merely indicates a somewhat closer affinity to b and the Byzantine text, which on reflection is not all that surprising.

NOTES

1 The critical Text as found in J.W.WEVERS ed., Numeri, SEPTUAGINTA Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum III,1 (Göttingen 19); hereafter called Numeri.

2 Throughout this paper the sigla and abbreviations common to the Göttingen Septuagint are used. For details cf. Numeri.

3 Cf. also the statement in my Text History of the Greek Genesis. MSU XI (Göttingen 1974), 67f.

4 Only a tabulation of results is here presented, since the presentation of all the evidence, i.e. of the various lists of agreements, would have made this essay overly lengthy. The results simply confirm earlier judgements made for other parts of the Pentateuch.